A társadalmi lét ontológiájáról

I. kötet
Történeti fejezetek

LUKÁCS GYÖRGY
ÖSSZES MŰVEI

BUDAPEST

LUKÁCS GYÖRGY

A társadalmi lét ontológiájáról

I. KÖTET

Történeti fejezetek

MAGVETŐ KIADÓ

A mű eredeti címe

LUKÁCS GYÖRGY

ZUR ONTOLOGIE DES GESELLSCHAFTLICHEN SEINS

Fordította

és az előszót írta

EÖRSI ISTVÁN

A fordítást

az eredetivel egybevetette

ENDREFFY ZOLTÁN

A bibliográfiát egyeztette

és kiegészítette

BEÖTHY OTTÓ

© Lukács György örökösei
(Jánossy Ferenc, Jánossy Lajos, Jánossy Anna) 1976

TARTALOM

Egy posztumusz mű története 9

Bevezetés: A probléma jelenlegi állása 15

I. fejezet Neopozitivizmus és egzisztencializmus 37
1. Neopozitivizmus 39
2. Kitérés Wittgensteinről 70
3. Egzisztencializmus 76
4. A jelen filozófiája és a vallásos szükséglet 101

II. fejezet Nicolai Hartmann előrenyomulása egy igazi ontológia felé 127
1. Hartmann ontológiájának szerkezeti elvei 132
2. Szempontok Hartmann ontológiájának bírálatához 150

III. fejezet Hegel hamis és igaz ontológiája 181
1. Hegel dialektikája az „ellentmondások trágyájában" 183
2. Hegel dialektikus ontológiája és reflexiós meghatározások 234

IV. fejezet Marx ontológiai alapelvei 279
1. Előzetes módszertani kérdések 281
2. A politikai gazdaságtan bírálata 302
3. Történetiség és elméleti általánosság 340

Jegyzetek 427

„Igazi életművemet hetvenéves koromban kezdtem írni" – nyilatkozta nyolcvanegy éves korában* Lukács György. Ez az önértékelés szerencsére igaztalanul bánik el korábbi korszakainak kiemelkedő műveivel, de fölöttébb jellemző a nyilatkozattevőre. Lukács 1955-ben – hetvenéves korában – kezdett dolgozni esztétikáján. Környezete bámulatára tízéves tervet készített magának, és azt remélte, hogy ezalatt megírhatja három részre tervezett művét és ráadásul egy etikát is. E nagy tervek – akárcsak az idézett nyilatkozat – azt a meggyőződést sugározzák, hogy a szerző igazi tehetsége a rendszerező összegezésben bontakozhat ki a legteljesebben. Lukács György tudományos teljesítménye szempontjából hátrányosnak érezte, noha emberileg sohasem bánta meg, hogy a történelem – és ezen belül mozgalmi elkötelezettsége – ilyen sokáig visszatartotta a filozófia különféle területeinek átfogó marxista feldolgozásától.

A történelem persze ismét közbeszólt, és a téma is meglepetésszerűen heves ellenállást tanúsított a rendszeres és mindenre kiterjedő feldolgozásmóddal szemben; így hát Lukács 1962-re csak esztétikája első – mintegy száz íves – részével készült el. *Az esztétikum sajátossága* azonban átlépte tulajdonképpeni határait: azt vizsgálja, hogy milyen helyet foglal el a művészi tevékenység és az esztétikai képződmény a valósággal kapcsolatos reagálások rendszerében; az esztétikai visszatükröződés kapcsán a visszatükröződés általános marxista elméletét próbálja megfogalmazni.

* La Quinzaine, 1966. december 15.

A fejtegetések – még a legelvontabbak is – többnyire a társadalmi lét köznapi jelenségeitől rúgják el magukat, és ide térnek vissza.

E kötet befejezése után a szerző úgy döntött, hogy esztétikája további részeit – amelyekben egyebek között a műalkotás sajátos szerkezetével, az alkotói és befogadói magatartással, a műfajelmélettel, a művészet történetiségével és ezen belül kiváltképpen az egyenlőtlen fejlődés elvével kívánt foglalkozni – később írja meg, annál is inkább, mert úgy vélte: eddigi írásai támpontot adhatnak másoknak e problémák kifejtéséhez; viszont egy átfogó marxista etika megalkotása úttörő feladat volna. Hetvenhét esztendős korában új tízéves tervet készített, kedvelt epikuroszi tételének szellemében, amely szerint „A halálnak, amely állítólag minden rossz közül a legborzalmasabb, nincs számunkra jelentősége; mert ameddig még itt vagyunk, a halál nincs itt; De ha a halál beállít, akkor mi nem vagyunk már itt." Ebben a tervben az Etika megelőzte az Esztétika második és harmadik részét. De mihelyt gyakorlatilag kezdett foglalkozni nézeteinek rendszerezésével, ráébredt arra, hogy ontológiai alapvetés nélkül az etika a levegőben lebegne. Így hát elhatározta, hogy tömör ontológiai bevezetést bocsát az etika elé, ahogy esztétikáját is a különösség kategóriájáról írott monográfiájával alapozta meg. De a téma függetlenedett Lukács eredeti elképzelésétől; egyre terebélyesebben és sokágúbban bontakozott ki, és Lukács a nyomába eredt, ékesen bizonyítva, hogy a tudományban is érvényesülhet a realizmus diadalának zord kényszere. Ismét módosította tervét, és azt annál is szívesebben tette meg, mert úgy vélte: Marx szellemében jár el, ha mindenekelőtt a lét – és ezen belül főként a társadalmi lét – általános elméletét dolgozza ki. Csak azt sajnálta – és ennek beszélgetésekben gyakran adott hangot –, hogy túl idős már a Marx óta végbement gazdasági fejlődés rendszerező tanulmányozásához. A mai kor *Tőké*-jének megírását tartotta ugyanis a marxizmus legégetőbb – mondhatni: életbevágó – feladatának. Így hát a módosított tervben az Ontológia került az első helyre, ezt követte az Etika, és ezt egy szubjektívebb mű: szellemi önéletrajza.

Lukács György ettől kezdve 1971 júniusában bekövetkezett haláláig szinte megszakítás nélkül ontológiáján dolgozott. Betegsége

is csak utolsó fázisában bírhatta rá arra, hogy – kényszerű pihenésként – papírra vesse önéletrajzi vázlatát. Ebben – néhány héttel halála előtt – így magyarázza ontológiája megírásának legfőbb indítékát: „Az *igazi* marxizmus jelentősége mint egyetlen kiút. Ezért: a szocialista országokban: a marxista ideológia mint a fennálló kritikája, mint a mind szükségszerűbbé váló reformok serkentése. Szubjektíve: kísérletek a marxi ontológia alapelveinek megfogalmazására."* Magában a műben így vall céljáról: „Ez a tanulmány arra törekszik, hogy helyreállítsa a kapcsolatot a marxizmus nagy hagyományaival."**

A megírt mű nem elégítette ki szerzőjét. A felmerülő nehézségeket egyrészt annak tulajdonította, hogy a marxista ontológia kidolgozása közben sem a saját, sem mások régebbi eredményeire nem támaszkodhatott, mint az esztétika esetében. Másrészt gyakran gyűlt meg a baja ideológiai beidegzettségeivel, az úgynevezett „szükségszerűség-ontológiá"-val, amin a Marx utáni marxista fejlődésben mélyen gyökeredző fetisizált-abszolutizált szükségszerűségfelfogás eluralkodását értette. Alapelvei igazságában bizonyos volt ugyan, de egyre inkább kételkedett abban, hogy megtalálta igazságai számára a megfelelő formát. Különösen a mű szerkezete okozott neki gondot: a történeti fejezetekben ugyanis mások felfogásának kapcsán ismertette a sajátját, és ezt aztán a saját ontológiai nézeteit rendszerező fejezetekben – gyakran ugyanazokra a történelmi példákra hivatkozva – megismételte. Később a Marx- és a Hegel-fejezet kivételével tartalmilag is elhibázottnak tartotta történeti fejtegetéseit. Többször említette például, hogy túlértékelte Hartmannt, és hogy a többi jelenkori filozófiai áramlatot szervetlenül, olykor rutinszerűen bírálta.

A baráti és tanítványi kritikák mégsem alapvető nézeteiben vagy gondolkodása módszerében ingatták meg, hanem csak arról győzték meg, hogy előadásmódjából hiányzik a kellő átütőerő. Így hát versenyt futva betegségével, amelynek természetével tisztában volt, mintegy ötszáz oldalon még egyszer összegezte felfogása lé-

* Gelebtes Denken (Kézirat)
** A társadalmi lét ontológiájáról I. 232. o.

nyegét. Ez a műve, a *Prolegomena*, amelyben felszámolta a történeti és módszertani rész merev kettősségét, valójában nem előszó és még kevésbé a korábban befejezett mű előszava, hanem egy már meg-nem-írt (és talán meg sem írható) mű summája. Tárgyi értékein és igazságain túl a megrendítő emberi teljesítményt kell csodálnunk benne: a roppant erőfeszítést, amellyel a betegség útjába odacipelte fogalmainak és meggyőződésének homokzsákjait.

Maga a szerző nem olvashatta végig írása tisztázatát, noha betegsége huszonnegyedik órájában egy S. O. S.-brigád rohamtempóban legépelte a szokatlanul nehezen kibetűzhető kéziratot. Utolsó napjaiban Lukács György a Prolegomena gépelt oldalait tétován lapozgatva aggódó bizalommal a jövőre hárította műve megítélését.

Lukács György hagyatékában maradt ontológiai írásai tehát nagy terjedelmük ellenére is töredéknek tekintendők. A kézirat kiadóinak néhány szokatlan problémával kellett szembenézniük. Például: tartsák-e meg az eredeti szerkezetet, amelyet a szerző sem talált kielégítőnek? Hogyan közöljék azokat a fejezeteket, amelyekből kiábrándult? Fogják-e fel a kéziratot egyetlen műnek, és kockáztassák-e meg ezzel helyenként a háromszoros ismétlést – hiszen a Prolegomena még egyszer összegezi, amit az eredeti kézirat történeti és szisztematikus része is kifejt. – Csak az volt bizonyos, hogy az egész munkát, valamennyi kéziratot ki kell adni. Az idő majd elvégzi a szűrést és válogatást– mindaz, ami e kéziratokban zseniális, utat talál a jövőbe.

A kiadás előkészítői úgy határoztak, hogy a művet három kötetben jelentetik meg. Az egyikbe kerülnek a történeti fejezetek, a másikba azok, amelyekben a szerző a saját felfogását fejti ki rendszeresen, a harmadikba a Prolegomena. A kötetek I. – II. – III. számozást kaptak, de hangsúlyozni kell: Lukács György nem állapodott meg ennél a szerkezetnél. Az alcímek – I. Történeti fejezetek, II. Szisztematikus fejezetek, III. Prolegomena – a szerkesztőktől erednek, és tájékoztató jellegűek. Így bárki megismerkedhet a művel keletkezése folyamatában, de az olvasó megteheti azt is,

hogy csak a szerző által végérvényesnek tartott fejezeteket olvassa el. A történeti részben például a Marx- és Hegel-fejezet felfogható önálló esszének is, amely a mű menetétől függetlenül tanulmányozható. (Németül is ez a két fejezet jelent meg elsőnek, külön-külön füzetben, Lukács György szándékainak megfelelően; az ezeket megelőző történeti fejezetek különkiadását ellenezte.)

A fordítók *Az esztétikum sajátossága* magyar szövegéhez képest kevés terminológiai újítást kínálnak. Kettő közülük magyarázatra szorul. Először is az *an sich*-os összetételeket az eddig előnyben részesített *magán* műszó helyett *magában*-nal vagy *önmagában*-nal adjuk vissza. A *magán*-nak ugyanis nincs értelme, ráadásul megtévesztő térbeli képzeteket sugall. Ha a – különben képtelen – *magánvaló* át is ment a köztudatba, a Lukácsnál gyakran előforduló *an sich seiende*-t a *magánlétező* fölöttébb tökéletlenül magyarítaná. Másik problémánkra – a *Werden*-re – már nem találtunk ilyen megnyugtató megoldást. Az eddig használt *Levés* nemcsak hangzásilag volt zavaróan mulatságos, hanem tartalmilag sem fejezte ki a valamivé való válás fogalmát. Lukács György is gyakran kifogásolta, hogy statikus képzeteket kelt. A *válás* szó viszont annyira foglalt a magyar nyelvben, hogy még nagy betűvel sem tölthető meg a kívánt filozófiai tartalommal. A *létrejövés*, amelyet szintén használtak már a fogalom magyarosítására, etimológiailag szerencsésen érzékelteti ugyan, hogy a terminus az eredetiben a *lenni* segédigéből, a létezés fogalmából bontakozott ki; de a *létrejövés* tartalmilag csak a *Werden* határesete, valami csak a semmiből vagy egy teljesen más minőségből jöhet létre; a *valamiből valamivé válni* ennél sokkal tágabb fogalom. Fordításunkban mi a *kifejlés* műszóval kísérleteztünk, azt remélve, hogy az e szóban rejlő pozitív értékhangsúly elhalványul az adott szövegösszefüggésekben.

Végezetül néhány szót a címről. Munkája során Lukács György ezt *Ontologie des Gesellschaftlichen Seins*-ről *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins*-re változtatta át, hogy ezzel is jelezze: műve nem tart igényt arra, hogy a társadalmi lét ontológiájának

zárt és rendszeres kifejtése legyen.* Tükörfordításban ez a cím *A társadalmi lét ontológiájához* volna; de ez a megoldás fülsértő. Úgy véljük, *A társadalmi lét ontológiájáról* szintén kifejezi azt a jelentés-módosulást, amelyet a szerző a címváltoztatással hangsúlyozott.

Budapest, 1974. május 28-án

Eörsi István

* New Left Review, 1971 július–augusztus

Bevezetés

A PROBLÉMA JELENLEGI ÁLLÁSA

Senki sem foglalkozott olyan átfogóan a társadalmi lét ontológiájával, mint Marx. Ennek az apodiktikusnak látszó megállapításnak a helyességét csak az igazolhatja, ha művünk behatóan elemzi a marxizmus klasszikusainak módszereit és a társadalmi lét legfontosabb kategóriáival kapcsolatos konkrét állásfoglalásukat. Itt csak a döntő kérdések jelenlegi állapotának rövidre fogott jegyzékét előlegezhetjük tájékoztatásképpen.

Ha a múlt és a jelen legjelentősebb filozófusai olyan problémákról kezdenek beszélni, amelyek tárgyilag a társadalmi lét ontológiájához tartoznak, többnyire a következő alternatíva vetődik fel: vagy egyáltalán nem különbözik a társadalmi lét az általában vett léttől, vagy valami gyökeresen más dolgot jelent, aminek többé már egyáltalán nincs létjellege, mint például a XIX. században az értéknek, érvényességnek stb., vagy mint annak a merev ellentétnek, amelyet az anyagi létnek, a szükségszerűség birodalmának világa és a szabadság tisztán szellemi birodalma között feltételeznek. Ezt az alternatívát azonban sohasem lehet ilyen radikális kizárólagossággal következetesen végigvinni. Mindenütt kompromisszumos megoldásokat kell keresni és találni. Már csak azért is, mert a szükségszerűség és a szabadság birodalma közti ellentét – nyilvánvalóan – nem azonosítható az általában vett lét és a társadalmi lét közti különbséggel. A társadalmi létnek sok részterülete van, amely kétségkívül és láthatóan éppúgy alá van vetve a szükségszerűségeknek és törvényszerűségeknek, mint maga a természet. A gondolkodóknak szabadságukban áll, hogy a társadalmi világ ilyen törvényszerűségeit egy morál vagy metafizika őrhelyéről negatívan ítéljék meg, mint ez például Machiavelli történelmi-politikai megállapításai-

val vagy Ricardo gazdaságtanával gyakran megesett. Ezzel azonban nem távolítják el a filozófia feladatköréből azt a tényt, hogy a társadalmi életnek, legalábbis részben, létjellege van, amelynek megismerhetősége bizonyos analógiákat mutat a természet gondolati megragadásával. A világ radikális kettéosztása a *Tiszta ész kritikájá*-nak és a *Gyakorlati ész kritikájá*-nak modellje szerint egyre keresztülvihetetlenebbnek bizonyul, mivel ez a kettéosztás végső soron csak a tiszta természetismeret és a tiszta morál szembeállítására képes.

Így újból és újból olyan módszertani kompromisszumok jönnek létre, amelyek megkerülik a társadalmi lét létszerű különösségének alapvető ontológiai problémáját, és tisztán ismeretelméletileg vagy tisztán módszertanilag, tudományelméletileg közelednek a részterületek gondolati nehézségeihez. Így azonosítja Rickert a természettudományt az általánosító szemléletmóddal, hogy ilymódon módszer-dualizmusának keretei között helyet biztosíthasson a szociológia számára.[1] Egy Rickert-típusú újkantiánus számára az ilyenfajta kompromisszum következetes eljárás volt. Mivel ismeretelmélete teljességgel kiiktatta a tudományos filozófiából a magukbanvaló dolgok – megismerhetetlen – létét, az ontológiai értelemben szükségképpen függőben hagyott jelenségvilág vizsgálatához lehetőség nyílt bármilyen módszertani elrendezésre, a tárgyak mindenféle manipulációjára, amennyiben ez nem tartalmaz formállogikai ellentmondást. Itt nagyon szorosan érintkezik a századforduló újkantianizmusa Mach, Avenarius stb. akkori pozitivizmusával. Azok a finom módszertani különbségek, amelyekről akkoriban sokat vitáztak, kérdésfeltevésük szempontjából érdektelenek és lényegtelenek, hiszen abban a döntő kérdésben mind egyetértenek, hogy a tudományos filozófia egyáltalán nem ismer ontológiai problémákat. Ezért a társadalmi lét ontológiája szempontjából teljesen egyremegy, hogy vajon a társadalomtudományokat – mint általában Nyugaton – természettudományoknak tárgyalják-e, vagy pedig – mint Németországban – a szellemtudományok módszertani rubrikáját találják-e ki a számukra.

Magát a problémát tehát először Marx fogalmazza meg helyesen. Mindenekelőtt azt látja tisztán, hogy egész sor olyan kategoriális meghatározás létezik, amely nélkül semmilyen lét ontológiai

jellegét nem lehetne konkrétan megragadni. A társadalmi lét ontológiája ezért egy általános ontológiát tételez fel. Ezt azonban nem szabad ismét ismeretelméletivé ferdíteni. Nem az általános ismeretelméletnek az egyes tudományok specifikus módszereivel kialakított viszonyához kell ontológiai analógiát teremteni. Ellenkezőleg, az általános ontológia éppen minden egyes lét általános létszerű alapját ismeri meg. Ha a valóságban bonyolultabb, összetettebb létformák alakulnak ki (élet, társadalom), akkor az általános ontológia kategóriáinak megszüntetve-megőrzött mozzanatokként meg kell maradniuk bennük; a megszüntetés Hegelnél, nagyon helyesen, megőrzést is jelent. Az általános ontológia, vagy konkrétabban, a szervetlen természetnek, mint minden egyes létező alapjának az ontológiája tehát azért általános, mert nem lehetséges olyan létező, amely valamiképpen nem gyökeredzne létszerűen a szervetlen természetben. Az életben új kategóriák bukkannak fel, de létszerűen csak az általános kategóriák alapján, velük kölcsönhatásban lehetnek hatékonyak. És éppígy viszonyulnak a társadalmi lét hajdan új kategóriái a szervetlen és a szerves lét kategóriáihoz. A társadalmi lét lényegét és jellegét vizsgáló marxi kérdést tehát csak egy ilyen rétegezett alapvetés útján lehet értelmesen felvetni. A társadalmi lét különösségének problémája tartalmazza minden egyes lét általános egységének igazolását és egyúttal saját specifikus meghatározottságainak felbukkanását is.

Ez azonban csak problémánk helyes szemrevételezésének első, nélkülözhetetlen feltétele. Marx következő lépése a döntő kérdés irányában az volt, hogy az objektív valóság dialektikus visszatükrözését helyezte a középpontba. Ha ezt elmulasztják, akkor szükségképpen állandóan összekeveredik az objektív valóság és – ontológiai szempontból – közvetlenül mindig szubjektív visszatükröződése. (Ezt az ontológiai kérdést nem érinti, hogy ez a visszatükröződés, ha megközelítően hű, megismerésszerű objektivitáshoz jut, továbbá az a tény sem, amelyről művünk második részében behatóan fogunk beszélni, hogy a visszatükröződés, meghatározott konkrét körülmények között, amelyeknek jellege, határai stb. a mindenkori társadalmi léttől függnek, aktívan hozzájárulhat új ontológiai tényállások létrehozásához a társadalomban.) Az első rész egyik későbbi fejezetében részletesen beszélünk majd azokról a za-

varokról, amelyeket ennek a szerkezetnek a mellőzése szükségképpen okozott egy olyan figyelemre méltó, és éppen ontológiai értelemben fölöttébb érdemdús gondolkodónál, mint amilyen Nicolai Hartmann.

A társadalmi lét ontológiai sajátosságának megismeréséhez a második lényeges előfeltétel az, hogy objektív és szubjektív szempontból megértsük a gyakorlat szerepét. Éppen ebben a kérdésben szakított Marx a leghatározottabban filozófiai elődeivel. Az utolsó Feuerbach-tézis: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték;* de a feladat az, hogy *megváltoztassuk*"[2] – programszerűen fejezi ezt ki. De Marx egész életműve az itt jelzett ontológiai tényállás konkrét taglalása és egyetemes megokolása. Objektíve ugyanis a társadalmi lét a valóságnak az az egyetlen szférája, amelyben a gyakorlatnak a *conditio sine qua non* szerepe jut a tárgyiasságok megtartásában és tovább-mozgásában, újratermelésében és magasabb szintre való fejlődésében. És a társadalmi lét szerkezetében és dinamikájában betöltött egyedülálló szerepe miatt a gyakorlat szubjektíve, ismeretelméletileg is minden helyes megismerés döntő kritériuma. (Később beszélünk még arról, hogy a gyakorlatnak ezt az egyetemes koncepcióját a modern filozófia, a pragmatizmus és behaviorizmus beszűkítette, tisztán közvetlenné tette és ezáltal eltorzította.) Itt csak azt állapítottuk meg röviden, hogy a marxi ontológia ellentétben áll azokkal a korábbi tanokkal, amelyek valamiképpen a tiszta tűnődést emelték az igazság megismerésének eszközévé és egyúttal az ember helyes társadalmi magatartásának mércéjévé. Az elméleti kiindulópontnak ez az ellentéte a társadalmi valóság új megismerésén, az emberi cselekvésben megnyilvánuló szabadság és szükségszerűség metafizikus antinómiájának elutasításán alapul. A szükségszerűség egységes elméleti uralmának ontológiailag a teljes lét gyökeres egyneműsítése felel meg; ez többnyire a mechanikus materializmus talaján jön létre, persze nem szükségképpen csak itt. (Elég, ha a predesztináció tanára emlékeztetünk.) A szabadság éppily egyoldalú kiemelésének esetén egyrészt ontológiai értelemben merev, áthidalhatatlan dualizmusnak kell kialakulnia, amely a társadalmi lét egységességét szintén metafizikailag szétszakítja egymástól, például Kant fenomenális és noumenális világában, és egyúttal a társadalmi gyakor-

latban mechanikusan elválasztja egymástól a morálisan indokolt cselekvéseket az összes többitől. Ebben a kérdésben Marx jelenti azoknak a törekvéseknek eddig elért csúcspontját, amelyek egyik említett metafizikai egyoldalúsággal sem elégszenek meg – gondoljunk Arisztotelészre és Hegelre – és a társadalmi lét dialektikusan egységes felfogására törekedtek.

Az ilyen és hasonló tendenciák, nagy és maradandó vívmányaik ellenére, végülis kudarcra voltak ítélve, egyrészt mert a világfelfogás teljességében és módszerében a logikai-ismeretelméleti szemléletmódot nem vagy csak elégtelen módon különítették el az ontológiaitól, és ennek elsőbbségét amazzal szemben nem vagy nem elég világosan ismerték fel és ismerték el, másrészt mert ontológiai felfogásukat korukban gyökeredző, de tudományosan hamis vagy vallásos világképekre építették fel. Soron következő fejtegetéseinkben részletesen kell majd elemeznünk a lángeszű gondolkodók kudarcának mindkét okát. Csak néhány jelzést bocsáthatunk előre ezzel a problémakomplexussal kapcsolatban, amely egyidejűleg társadalmi-történeti és rendszeres jellegű, és ezért, mint mindjárt kimutatjuk, lényeges hatással van a jelenlegi ontológiai problémák körére is.

Mostanáig nincs az ontológiának története. Ez a hiány azonban nem a filozófiatörténet véletlenszerű hiányossága, hanem szorosan összefügg a marxizmus előtti ontológia tisztázatlanságával és zavarosságával. Csak kivételképpen vizsgálták kritikailag egy korszak mindenkori gondolkodásának társadalmi alapjait, az előnyben részesített tárgyiassági formák, uralkodó módszerek stb. problémáit, rendszerint nagy válságok idején, amikor az ellenfélnek, többnyire az új valósággal szemben csődöt mondó, régi gondolkodás hatalmának sikeres cáfolata látszott a főfeladatnak, nem pedig az, hogy feltárják éppígyléte társadalmi alapjait. (Descartes és Bacon viszonya a skolasztikához.) A filozófia és a tudományos kutatások kiterjesztése hatalmas, sosem sejtett tudástömeget hozott a napvilágra, többnyire anélkül, hogy az itt felbukkanó, általunk jelzett kérdéseket akár csak érintették volna is. Tudunk például Arisztarkhosz heliocentrikus hipotéziséről, arról, hogy ez semmilyen befolyást sem gyakorolt a tudományra és a filozófiára, de ennek társadalmi okait nem taglalták. Itt semmiképp sem kísérelhetjük meg

azt, hogy néhány jelzéssel behozzuk az eddig elmulasztottakat, csak arra törekedhetünk, hogy e problémakör néhány elvi kérdését röviden, a tisztán elvi vonatkozásokra szorítkozva, egészen általánosan felmutassuk.

Mindenekelőtt valamely kor mindennapi élete, tudománya és vallása (a teológiával együtt) egy, persze gyakran ellentmondásosan összefüggő, komplexust alkot, amelynek egysége gyakran öntudatlan marad. A mindennapi gondolkodás vizsgálata mindmáig a legkevésbé vizsgált területek közé tartozik. A tudományok, a filozófia, a vallás és a teológia történetéről nagyon sok munkát adtak már ki, amelyek azonban a legritkább esetben térnek ki az ilyen kölcsönös vonatkozásokra. Ezenkívül nyilvánvaló, hogy éppen az ontológia a mindennapi gondolkodás talajából fakad, és sohasem válhat hatékonnyá, ha nem képes arra, hogy – akár egyszerűsítő, sőt vulgárisan-eltorzított módon – itt kössön ki újból. A munkáról szóló fejezetben megkíséreljük majd bemutatni, hogy miként fakad a tudomány a mindennapok gondolkodásából és gyakorlatából, elsősorban a munkából, és miként tér vissza újból és újból ide, megtermékenyítve ezeket a területeket. Ontológiai elképzeléseink a mindennapokban gyökeredznek, de ez nem jelenti azt, hogy ezeket az elképzeléseket kritikátlanul el lehetne vagy kellene fogadni. Ellenkezőleg. Ezek nemcsak naiv előítéletekkel vannak teli, hanem nagyon gyakran kifejezetten hamis nézetekkel is, amelyek olykor a tudományokból, főként azonban a vallásokból hatoltak beléjük stb., stb. Az itt szükségszerű bírálat azonban nem jogosíthat fel arra, hogy semmibe vegyük a mindennapok alapzat-jellegét. A röghözkötött, napi gyakorlatból táplálkozó, prózai köznapi értelem olykor egészséges ellensúly is lehet „magasabb" szférák valóságtól idegen szemléletmódjaival szemben. De a társadalmi lét ontológiájának nézőpontjából talán az a kölcsönhatás a legfontosabb, amely az ontológiai elmélet és a mindennapi gyakorlat közt megy szakadatlanul végbe. A társadalmi megbízatás, amely innen száll fel – többnyire kimondatlanul, ritkán megfogalmazhatóan, de az igenlésben és a tagadásban többnyire nagyon egyértelműen – a „magasabb" szférákba, nagyon gyakran módosítja a filozófiailag vagy vallásosan meghirdetett ontológiai nézeteket, mégpedig nemcsak a társadalmi léttel kapcsolatosakat, hanem azokat is, amelyek az

általános világképről alakultak ki. Nicolai Hartmann, aki – talán elsőként – fedezte fel az utat a mindennapoktól a tudományokon át az ontológiáig, és főként felismerte, hogy az ismeretelméleti kérdésfeltevéseknek egészen más, származékos dimenziói vannak, amelyek az ontológiai kérdések fonákjai, nem veszi figyelembe az itt létrejövő, fölöttébb bonyolult dialektikát, és kritikátlanul, túl egyenesvonalúan fogja fel az ontológiához vezető utat.[3] Erre a kérdésre még ismételten visszatérünk.

Itt naiv-eredeti módon, gyakran teljesen öntudatlan formában az a probléma bukkan fel, hogy a legszélesebb értelemben vett emberi gyakorlat életszükségletei milyen kölcsönhatásban állnak az emberek elméleti és főként ontológiai nézeteivel. A gyakorlatot természetesen – objektíve, végső soron – a lét határozza meg, a társadalmi lét és az általa közvetített természet. Ez a gyakorlat azonban, önmagából kiindulva szükségképpen olyan világképet posztulál, amellyel összhangba kerülhet, amely az életfolyamatok összességét értelmes összefüggésbe hozza. Világos, hogy a tudomány és a vele összefüggő filozófia hivatott elsősorban arra, hogy adekvát, objektíve helyes választ adjon: a társadalmi összvalóság részeiként – mégpedig tevékeny és tevékenység nélkül működésképtelen részeiként – semmiképp sem hagyhatják figyelmen kívül ezeket a hétköznapi életből fakadó követelményeket; problémánk szempontjából még egy negatív, elutasító válasz is reagálást jelent az ilyen társadalmi megbízatásra. Már az őskommunizmust felváltó társadalmak antagonisztikus osztálystruktúrája is kikerülhetetlenné teszi az „Igen" vagy a „Nem" ilyen alternatíváját, mivel az egymással harcoló osztályok szükségképpen ellentétes irányokat követelnek a társadalmi megbízatás és az ezt megalapozó világkép számára.

Mindezt előre kellett bocsátanunk, hogy egyáltalán megérthessük annak a hatalmas befolyásnak a társadalmi alapját, amelyet a vallások gyakorolnak a mindenkori világképek ontológiai tervrajzaira. Az újabb filozófiák és filozófiatörténetek persze az ismeretelmélet, a logika stb. mellett különös rubrikát is szoktak tartalmazni a vallásfilozófia számára, és monográfikus irodalom is tárgyalja a vallás és a filozófia bizonyos történelmi viszonylatait. Ez azonban még csak nem is érinti témánkat, még ha elismerjük is,

hogy a filozófia a társadalmi fejlődés által előidézett valóságos kölcsönös vonatkozásokban gyakran a vallás rendelkezésére bocsátja elméleti gondolati apparátusát, más esetekben pedig gondoskodik annak a tartalomnak a megfelelő elméleti kifejezéséről, amelyet a társadalmi megbízatás posztulált. De a történelem menetét tekintve ezek csak másodlagosan, járulékosan befolyásolják az emberek világképét. Inkább a mindennapi élet olyan problémáiról van szó, amelyek a mindenkor adott történelmi helyzetben és a mindenkori osztályszituációban merülnek fel úgy, ahogyan az emberiség a számára közvetlenül adott társadalmi valóságot – és ezen belül az általa közvetített természetet – felfogja, és amelyekre ezek az emberek saját erejükből és főként mindenkori evilági életük keretei közt nem tudnak kielégítő választ adni. Az így kialakult vallásos szükségletekből táplálkozik az eleven vallások ereje, s ez képes olyan ontológia felvázolására, amely adekvát kereteket teremt az ilyen vágyak teljesítéséhez: olyan világképet, amely egy ontológiai érvényességgel felruházott túlvilágban teljesíti be a mindennapi életben ki-nem-elégített, az emberek mindennapi létezését a transzcendenciába emelő vágyakat. A vallásos ontológia tehát a tudományos-filozófiaival ellenkező úton alakul ki: ez utóbbi az objektív valóságot kutatja, hogy a valóságos gyakorlatnak (a munkától az etikáig terjedő) valóságos mozgásterét feltárja; az előbbi egy bizonyos, az élettel kapcsolatos magatartásmód szükségleteiből indul ki, a hétköznapok egyedi emberének életét próbálja felruházni értelemmel, és olyan világképet alkot, amely, ha valóságos volna, biztosíthatná azoknak a vágyaknak a beteljesedését, amelyek a vallásos szükségletben kapnak hangot.

A filozófia és a vallás tehát az ontológia felépítésében – elvileg – ellentétes utakon halad. Mégis ugyanazoknak az embereknek az elméleti és gyakorlati szükségleteihez, eszéhez, értelméhez és érzelmi életéhez folyamodnak. Szükségszerű tehát, hogy az adott történelmi helyzet társadalmi struktúrájától és dinamikájától függően szövetség vagy (nyílt ellenségességig elmenő) konkurrencia fejlődjön ki köztük. E kölcsönös vonatkozások alakulása elsősorban a kor társadalmi-történelmi problémáitól függ. Ezenkívül magától értetődik, hogy a tudománynak – végső soron – a munka fejlettségétől függő ismeret-szintje és a filozófia valóságfelismerése, az adott

mozgástéren belül, viszonylag önálló motorikus szerepet játszik. De nem szabad elfelejteni, hogy például az indiai kultúrában viszonylag magasrendű matematika bontakozhatott ki anélkül, hogy bármiképpen befolyásolhatta volna a világnézet határait, amelyeket egyedül a teológia szabott meg.[4]

A görög ókor, amelyben nem volt papi hatalom és dogmatikusan-kötelező teológia, ezért az ontológia létrejöttének klasszikus földjévé vált. A Szókratész-előtti filozófia gyors fejlődése egymás után és egymás mellett fedezte fel legfontosabb kategóriáit. Ez az első nekifutás nem kevésbé nagyszabású attól, hogy itt még csak a helyes tényállások első, olykor félig misztikusan kifejezett megközelítéseiről lehetett szó. E kezdeményezés azért irányulhatott olyan monumentális egyenesvonalúsággal a leglényegesebb tárgyakra, mert egyáltalán nem kellett számot vetnie a teológiával. (Ezt a folyamatot az újból és újból felmerülő, többnyire persze politikailag meghatározott Aszebeia-vádak sem tartóztathatták fel.) A tisztán filozófiai megalapozottságú ontológia egyedüli ellenfelei a mindig változó, mindig átértelmezett mítoszok. Mivel ebben a változásban a költészet vezető szerepet játszik, kialakul az a soha többé vissza nem térő helyzet, hogy a költőkkel mint az ésszerű világnézet fő-ellenségeivel ezek a filozófiák újból és újból felveszik a harcot.

Szókratészig uralkodó marad ez a nagyszabású objektivizmus, ez a kozmikus monizmus a görög kultúrában. Csak a polisz válsága és ezzel együtt az erkölcsi problémák centrálissá váló jelentősége helyezi kifejezetten az emberit, a helyes gyakorlat problémáját a filozófia középpontjába. Platón az első filozófus, aki – hogy választ adhasson a „Mit tegyünk?" kérdésére a felbomló poliszban – megoldási kísérletének alapjául olyan ontológiát vázol fel, amelynek valóságfelfogása, világképe biztosítékot akar adni arra, hogy miként rögzíthetők a polisz megmentéséhez elengedhetetlennek látszó erkölcsi posztulátumok lehetséges és szükségszerű mivoltukban. Ezzel feltűnik az európai életben az ontológiai dualizmus, amely a legtöbb vallást, és főként a kereszténységet jellemzi: egyik oldalon az emberek világa, amelyből a vallásos szükségletek, a beteljesíthetőségük iránti vágyak fakadnak, a másik oldalon egy transzcendens világ, amelynek ontológiai jellege arra hivatott, hogy perspek-

tívákat és biztosítékokat adjon e szükségletek kielégíthetőségére. Itt még utalásszerűen sem vázolhatjuk fel a görög filozófia történetét. Csak fontos, hogy – minden elvileg nagyon messzire nyúló különbség és ellentét ellenére – ez a dualista szerkezet, az ontológiának benne betöltött funkciója mindvégig megmarad. Így van ez a sztoikusoknál, így – inkább egy filozófiailag megfogalmazott vallásosság alakját öltve – az újplatonikusoknál, Plotinosznál és még inkább Proklosznál.

Arisztotelész természetesen a legtöbb filozófiai alapkérdésben szemben áll Platónnal. De etikájának és esztétikájának, állam- és társadalomelméletének és természetfilozófiája jó részének messzemenőkig evilági jellege ellenére a kozmoszról, a mozdulatlan mozgatóról mint kulcskérdésről kialakított koncepciója mégis a kétvilág-ontológia vonalán halad. (Werner Jaeger nagyon elevenen ecseteli a nagy gondolkodó gyötrelmes küzdelmét ezzel a számára társadalmilag-történelmileg megoldhatatlan kérdéssel.)[5] Az evilágiság felbomlásának ezt a tendenciáját még tovább fokozza Arisztotelésznél ontológiájának túlnyomórészt teleológiai jellege. A munka teleológiai jellegének modellje, amely meghatározóan befolyásolja az egész kezdeti gondolkodást – Arisztotelész az első gondolkodó, aki ezeket a munkával kapcsolatos összefüggéseket filozófiailag megközelítően helyesen ragadja meg –, a „célszerűség" megfigyelése és kivetítése az élet területén „magától" oda vezet, hogy a szervetlen természetet is teleológiailag szemléljék, vagyis az egyedi jelenségek törvényszerű szükségszerűségei mögött eredendő teleológiai szubsztanciát és erőt keressenek; innen a mozdulatlan mozgató problémája is. Mivel az emberi életben, a társadalom konkrét létében és fejlődésében ilyen alapon spontánul jön létre a közvetlen teleologikus nézőpontok túlfeszítése, ezért az ontológiai összefüggések teleológiai értelmezése gondolati eszközévé lesz mind a világ végső egységének, amely szerint minden szükségképpen alá van vetve az isten teleológiai döntésének, mind pedig az emberek különös földi egzisztenciájának, amely e birodalom elkülönült, speciális, alárendelt, de mégis középponti jelentőségű körét alkotja.

Ezt a fejlődési irányt csak Epikurosz filozófiája töri meg. Ebben a kíméletlen-kritikai materializmus szétrombol minden kétvi-

lág-ontológiát. Epikurosz is az emberi élet értelmét, a morál problémáit állítja filozófiája középpontjába. Ezt azonban az különbözteti meg az összes eddigitől, hogy a természeti kozmosz tökéletesen közönyös, nem-teleológiai öntörvényűséggel szembenáll ezekkel az emberi törekvésekkel, és az ember élete kérdéseit kizárólag fizikai létezésének evilágiságában oldhatja meg, és itt is kell a megoldást keresnie. A halál, a meghalás miléntje csak így válik tisztán erkölcsi, kizárólagosan emberi kérdéssé. A kozmosz semmilyen természete nem adhat ehhez útmutatást, még kevésbé adhat ösztönző segítséget a jutalom vagy büntetés ígéretével. „Nem lehetséges" – mondja Epikurosz – „megszabadulni a legfontosabb életkérdések tekintetében a félelemtől, ha nem ismerjük a világmindenség természetét, hanem csak mitikus jellegű találgatásokba bocsátkozunk. Ennélfogva természetismeret nélkül hamisíthatatlan gyönyör-érzéseket sem szerezhetünk."[6] És ugyanebben az értelemben az életről és a halálról: „A halálnak, amely állítólag minden rossz közül a legborzalmasabb, nincs számunkra jelentősége; mert ameddig még itt vagyunk, a halál nincs itt; de ha a halál beállít, akkor mi nem vagyunk már itt."[7] E világfelfogás miatt dicséri Lucretius Epikuroszt, mint aki megszabadította az embereket a félelemtől, amely az istenhit szükségszerű folyománya. Az epikuroszi filozófia magától értetődően nem gyakorolhatott általános és tartós hatást. Már a bölcs ember eszménye is, amelyre ez az etika is irányul, szellemi-erkölcsi elitre korlátozza hatását, de a sok részletkérdésben rokon sztoikus morál mégis olyan ontológiára támaszkodik, amely sokkal inkább megfelel a késői ókor „megváltás-szükségletének", mint a radikálisan evilági Epikuroszé. Így hát e korszak világképe, abban az időben is, amikor az újplatonikus misztika dominál, mindig kész magába fogadni Arisztotelész és a sztoá filozófiáinak elemeit, persze többnyire csak alapos átértelmezésük után, az epikureizmus viszont teljesen elszigetelt marad, és rágalmazó módon mindig újból vulgáris hedonizmusnak tüntetik fel. A szenvedélyes vallásos szükséglet uralmának korszakaiban mindig ez a radikálisan evilági ontológiák sorsa.

A kereszténység a felbomló antik kultúrának ebben a miliőjében jön létre, amelyben a filozófia számára is elsődleges motívumot alkot a megváltás-szükségletek mágikus-misztikus kielégítése, és

amelyben tömegével alakulnak szekták a személyes lélekmentés ilyen kívánságainak közvetlen kielégítésére. Itt nem vizsgálhatjuk azt a kérdést, hogy miként fejlődhetett a vallásos szekták e versengéséből a kereszténység győzedelmesen világvallássá, és azokat a benső változásait sem világíthatjuk meg, amelyek lépésről lépésre kísérték ezt az útját, nem foglalkozhatunk e változások okaival sem. Csak egyetlen ontológiailag döntő mozzanatra kell még ebben a fölöttébb kurtára fogott kifejtésben is utalnunk: a feltámadt Krisztus visszatérésének várására, és arra az ezzel szorosan összefüggő koncepcióra, hogy személyesen élhetik át a közelinek elképzelt világvégét. Ezzel ugyanis a kor vallásos szükségletéből kifejezett vallásos ontológia bontakozik ki, amely az akkoriban elterjedt, noha tudományosan fölöttébb problematikus világképet merész radikalizmussal elveti, és a vallásos vágyódás objektivációját, amely a személyes élet evilági értelmének reménytelenségéből fakad, nemcsak a leigázott zsidók körében, hanem az egész birodalomban, és főként a szegények között, egyedüli valóságnak tünteti fel. Ez a beállítottság hadat üzent minden fennálló világi felfogásnak és az ember világban elfoglalt helyére vonatkozó álláspontnak. Maga Jézus még csak a zsidó írástudókkal harcolt; Pál szerint, aki kivezette a kereszténységet egy zsidó szekta szűk korlátai közül, az általa hirdetett kinyilatkoztatás mégis „balgaság a pogányok szempontjából", amely azonban éppen mint balgaság, a megváltó kinyilatkoztatásában, újbóli megjelenésében, megfeszíttetésében és feltámadásában az egyedül igaz valóság biztosítéka, és amely, éppen mint ilyen balgaság, hivatott arra, hogy egy igazán vallásos ontológia alapzatát alkossa. Ennek megkoronázó csúcspontját Krisztus hamarosan várható újbóli megjelenése: az utolsó ítélet, az eddigi valóság vége jelenti.

Krisztus nem jelent meg újra. De nagyon érdekes a vallásos ontológia benső szerkezete szempontjából, hogy a legmagasabbrendű és legfontosabb kinyilatkoztatásnak ez az összeomlása nem tudta megsemmisíteni a keresztény hitet. (Még a későbbi teológiában is csak kevesedmagával látja Franz Overbeck ebben a kereszténység végét.) A még mindig fellángoló üldözések ellenére a kereszténység mindinkább alkalmazkodott a birodalomhoz, és gondolati kultúrájához is. Tertullianus azon kevesek közé tartozik, akinél még oly-

kor hangot kap Pál merész kihívása; a kezdetek helyreállítására tett legfontosabb kísérletek újból és újból kudarcot vallanak, mint eretnekségek (magánál Tertullianusnál is), Originész, Alexandriai Kelemen stb. mind több újplatonizmust, sztoicizmust épít be a keresztény világképbe, míg végül Konstantin idején a kereszténység a római birodalom szerves alkotóelemévé, ideológiai főtámaszává válik.

Nem szabad persze soha figyelmen kívül hagyni, hogy az eredeti világkép alapvető megváltozása ellenére a kereszténység mindig megőrzi kétvilág-szerkezetét; teleológiai megalapozottságú koncepcióját az emberek világáról, amelyben sorsuk beteljesül, ahol magatartásuk dönt üdvözülésről vagy kárhozatról, és isten átfogóbb, még magasztosabb teleológiai, kozmikus-túlvilági világáról, amelynek léte végső ontológiai biztosíték arra vonatkozóan, hogy isten hatalma nem vonható kétségbe a földi valóságban; a kozmosz tehát isten hatalmának ontológiai alapzata és látható tárgya. Bárhogyan taglalta is a teológia és az akkoriban hozzá tartozó filozófia az ilyen világkép fő vonásait és részleteit – és Ágostontól Aquinói Tamásig tömegével adódtak egymástól eltérő elméletek –, a vallás és az egyház sok évszázadon keresztül csorbítatlanul meg tudta őrizni magának ezt az ontológiai alapot; bármennyi dogmatikai-ontológiai nehézséget okozott is Krisztus visszatérésének mint reális perspektívának a megszűnése, és a keresztény morálnak ezzel szorosan összefüggő alkalmazkodása a mindenkor meglévő társadalmi és politikai tényekhez, ami ellentétben állt magának Jézusnak az etikai radikalizmusával. Mivel az emberek élete szempontjából főként a napi követelmények, vagyis annak a társadalomnak a követelményei a döntőek, amelyben működniük kell – ha eltekintünk azoktól a követelményektől, amelyek kikerülhetetlenül adott jövőbeli perspektívát tűztek eléjük (ez volt kezdetben Krisztus visszatérése) –, a késői római birodalom, a feudális társadalom létproblémáinak kellett különböző fejlődési fokain annak a végcélnak a konkrét tartalmát megadnia, amelyhez a magasabbrendű szférák objektív ontológiájánk felépítését igazítania kellett. Mindez, ami az eredeti kinyilatkoztatásban ellentmondott ezeknek a követelményeknek és a nekik megfelelő ontológiai „felépítménynek", szükségképpen eretnekséghez vezetett, ha vallásos igénnyel hang-

zott el, és mint eretnekséget ki is irtották, ha nem sikerült megfelelő „enyhítésekkel" az uralkodó szükségletekhez idomítani őket, mint ez Assisi Ferenc reformmozgalmával történt.

Ennek a fejlődésnek az a szükségszerű következménye, hogy a normális-mindennapi és a tudományos világképet radikálisan elvető eredeti ontológia mindinkább elvesztette időszerű jelentőségét, noha kifejezetten sohasem tagadták meg, és dekoratív háttérként mindig szentnek tartották ezt. Ezért merültek fel az egyházon belül pótlékként újból és újból pótlék-megváltások, mint Joachim de Fiore Harmadik Birodalmában, vagy – túlnyomórészt evilági-politikai szinten – Danténél stb. De mindezeknek a változásoknak az esetében a vallásos ontológia legfontosabb elveit semmi sem ingatja meg: megmarad a kozmosz és a történelmi fejlődés teleológiai jellege, a kozmosz antropocentrikus (és ezért szükségképpen geocentrikus) felépítése, uralkodik az isten által – teleológiailag gyakorolt – mindenhatóság, amely a földi életet a világmindenség transzcendensen óvott, ember által birtokolt középpontjává teszi. Bármilyen változásokon menjen is át ez az ontológia, annak a társadalmi környezetnek a következtében, amely konkretizálja a vallásos szükségleteket, az egyház szellemi hatalmát nem lehet megingatni, ameddig képes arra, hogy egymáshoz idomítsa az ontológiát és a társadalmilag nyilvánvaló, vallásos biztosítékú morált. A virágkorban és a kezdődő válság idején létrejött tudományos felfedezések és az ezeket kísérő filozófiai felismerések, kisebb-nagyobb nehézségek árán, beépíthetők voltak az uralkodó ontológiai rendszerbe; a legvégső esetben a kettős igazságról szóló tanítás nyújtott valamiféle intellektuális menedéket a tudomány számára.

Csak Kopernikusz, Kepler és Galilei felfedezései teremtettek alapvetően új ontológiai szituációt. A geocentrikus világnézet tudományos összeomlását, minden következményével együtt átmenetileg eretnekségnek bélyegezhették ugyan, de hatását a társadalmi gyakorlatra nem tartóztathatták többé fel ilyen eszközökkel. Bizonyára nem véletlen, hogy egy ilyen középpontian ontológiai jellegű tudományos felfedezés időben-történetileg egybeesik azzal, hogy társadalmilag lehetetlen akármilyen eszközzel is elfojtani a felfedezés következményeit. Az itt – Galilei esetében – kitörő konfliktus mindenesetre változást jelent a vallásos ontológia sorsában. Míg

a korábbi fokokon a kettős igazságot azért találták ki, hogy védelmezze a tudomány kibontakozását a megingathatatlannak látszó vallásos ontológia árnyékában, most az egyház, a hivatalos vallásos ideológia azért folyamodik a kettős igazsághoz, hogy legalábbis átmenetileg megmentse azt, amit ontológiájából nem adhat fel. Ezt a fordulatot általában Bellarmin bíboros nevével kapcsolják össze. (Persze mások is képviseltek hasonló álláspontot.) Ezt a kérdést a tudománytörténet újból és újból tárgyalja. Galilei-drámájában Brecht így beszélteti Bellarmin bíborost, világosan és cinikusan, a kettős igazság új felfogásáról: „Haladjunk a korral, Barberini. Ha az új hipotézisen alapuló csillagtérképek megkönnyítik hajósainknak a navigációt, használják hát. Nekünk csak az Írást meghamisító tanok visszatetszők."[8] A valóság megismerésére is törekvő kettős igazságban, a tisztesség szempontjából mindig rejlik némi cinikus állásfoglalás. Ez még tovább fokozódik, ha nem az a cél, hogy egy egyébként elnyomott vagy kiirtásra ítélt ismeretnek kis mozgásteret teremtsenek, hanem az, hogy segítségével szervezetileg fenntartsák egy ontológia hivatalosan csorbítatlan érvényességét. Ez a cinizmus azonban pontosan fejezi ki, hogy az Egyház ösztönösen helyesen ismerte fel az új helyzetet: az újonnan feltörő uralkodó osztály, a burzsoázia számára létkérdés volt a tudományok, és főként a természettudományok korlátlan fejlődése. Tehát sohasem egyezett volna ki az egyház olyan döntésével, hogy nem szabad a természeti erők teljesebb meghódítása érdekében kihasználni az újonnan szerzett ismereteket. A polgári filozófiában Bellarmin kora óta mindmáig szerepe van a valódi objektivitással kapcsolatos állásfoglalásnak, vagyis arra a kérdésre adott válasznak, hogy a természettudományok vajon valóban visszatükrözik-e az objektív valóságot vagy csak gyakorlati manipulációját teszik lehetővé; és az összes ontológiai problémában ez határozza meg a polgári filozófia pozícióját.

Természetesen a bellarmini kompromisszum sohasem tudta teljesen feltartóztatni a Föld kozmikus, ontológiai különhelyzetével való szakítás világnézeti hatását. Ezen a világtörténelmi irányvonalon mitsem változtat, hogy néhány tudós és filozófus a hatalma virágjában lévő egyház korában az ilyen komplexusokról csak ezopuszi nyelven nyilatkozott. Az új, természettudományos megalapo-

zottságú ontológia feltartóztathatatlanul nyomult előre. Pascal filozófiájában látható a legvilágosabban, hogy miként hatott az a hívő keresztényekre. Az ember kozmikus elhagyatottságának alapvető érzése, az a szükségszerűség, hogy a benső keresztény emberi élet összes kategóriái többé már nem szerezhetők meg a kozmikus védettség világképéből, hanem csupán az emberi öntörvényűség új logikájából, a szív logikájából, mint Pascal mondja, mutatja, milyen mélyen hatotta át az új ontológia a gondolkodást. A polgári filozófiában fokozódó mértékű polarizáció megy végbe. Egyrészt Hobbestól Helvetiusig, Spinozától Diderot-ig olyan irányzatok alakulnak ki, amelyek a reneszánsz teljes örökségének képviseletére és továbbfejlesztésére, a tudomány új vívmányai által mindinkább megerősödő új ontológia következetes végigvitelére törekszenek. Másrészt, a nagy világesemények hatására is, olyan jelentős és befolyásos gondolkodók lépnek fel, akik ismeretelméletileg meg akarják alapozni Bellarmin egyházpolitikai cinizmusát. Elég, ha – még az elvi kérdésekben is megmutatkozó különbözőségek ellenére – Berkeleyre és Kantra utalunk. Törekvéseik lényegbevágó közös vonása az, hogy ismeretelméletileg be akarják bizonyítani, miszerint az anyagi világról szerzett ismereteinknek nem tulajdonithatunk ontológiai jelentőséget. Problémánk szempontjából végeredményben egyremegy, hogy ezek az ismeretelméleti tendenciák a vallásnak, a maga éppígylétében, vissza akarják-e adni régi jogát az ontológia meghatározására (Berkeley a „dicsőséges forradalom" osztálykompromisszumának hatására), vagy, már a felvilágosodás és a francia forradalom befolyása következtében, csupán „a tiszta ész határain belüli vallás"-ra törekszenek-e. Mindkét esetben a természetismeret – résztudományos – működését a maga gyakorlatiimmanens objektivitásában ismeretelméletileg érintetlenül hagyják, és tagadják – szintén ismeretelméletileg – eredményeinek minden „ontologizálását", és nem ismerik el a megismerő tudattól független, magukbanvaló tárgyak létezését és itt problémánk szempontjából ismét közömbös, hogy valódi emberi vagy „általában vett" tudatról van-e szó.

A tizenkilencedik század filozófiáján ez a felfogás uralkodik el. Tapasztalható volt ugyan a polgári világban egy rövid nekirugaszkodás a filozófiai materializmus megújítása felé, főként Darwin

úttörő felfedezéseinek hatására. Az ember keletkezésének darwini kérdésfeltevése egy új ontológiáért kiáltott éppúgy, mint annak idején a heliocentrizmus; de ez a nekirugaszkodás epizód maradt, elsősorban azért, mert a polgári filozófiában már nincs meg egy Hobbes vagy egy Diderot egyetemessége és lendülete. (A marxizmust külön fejezetben tárgyaljuk majd.) A polgári filozófia uralkodó irányzatai hívek maradnak a bellarmini kompromisszumhoz, sőt, egy eltökélten ontológia-ellenes beállítottságú, tiszta ismeretelmélet irányában mélyítik ezt el; gondoljunk csak arra, hogy az újkantiánusok miként választották le mind enegikusabban a kanti magábanvalót az ismeretelméletről, mert még egy elvileg megismerhetetlen ontológiai valóságot sem volt szabad elfogadni.

De éppígy elhalványult a megmentendő vallásos valóságban is az ontológiai tartalom. Először Schleiermachernél öltött ez a tendencia határozott formát, mely a legnagyobb hatást gyakorolta egy évszázadon át. Nem számít itt, hogy Schleiermacher később jóadag teológiai vizet öntött a *Beszédek a vallásról* tüzesen thermidori borába; mert nem szabad elfelejteni, hogy ugyanez a szerző írta a *Bizalmas levelek Friedrich Schlegel Lucinde-jéről* című művét is. Az új irányzatnak ebben az első teológiai kiáltványában a vallás tisztán szubjektív érzületté változik, annak érzületévé, hogy az ember feltétel nélkül függ a – névtelenné vált, szubjektíve tetszés szerint felfogható és kialakítható – kozmikus hatalmaktól. Schleiermacher szenvedélyesen tagadja, hogy bármilyen fizika vagy pszichológia ellentmondhatna egy valódi vallás tanainak. A csoda nem más, mint az élet valamely jelenségén való csodálkozás objektivációja; minél vallásosabbak volnánk, annál több csodát lehetne mindenütt látni. A kinyilatkoztatás is tisztán szubjektív alakot ölt, amely magában foglalhatja a világegyetem minden eredeti és új nézetét. Ezzel, éppen ennek az új, megtisztított vallásosságnak az álláspontjáról a vallások sokfélesége szükségszerű és elkerülhetetlen, sőt, semmi sem akadályozhat meg egy embert abban, hogy saját természetének és értelmének megfelelően alakítson ki egy vallást.[9] Schleiermacher így radikálisan megsemmisít minden dogmatikusan kötelező ontológiát a vallás területén, és – objektív történelmi szempontból – nemcsak a lehetséges ellentmondásokat oldja fel elvi-

leg a vallás és a tudomány vagy a filozófia között, hanem egyúttal a vallást is feloldja mint objektíve kötelező képződményt.

Hegel, aki egyébként a *Beszédek a vallásról*-t ironikusan elutasította, ezt már jénai korszaka elején, valószínűleg még e mű ismertté-válása előtt világosan felismerte. Ilyen tendenciát látott már a vallások egymáshoz való közeledésében is, amely napjainkban ökumenikus mozgalmak formájában a vallásos világ egyik központi kérdésévé vált. *„Egy párt akkor létezik,* ha darabjaira hullik szét. Így a protestantizmus, amelynek benső különbözőségei most egyesülési kísérletek segítségével akarnak összeolvadni; – ez bizonyítja, hogy már nem létezik. Mert a széthullásban szerveződik meg a benső különbözőség mint realitás. A protestantizmus keletkezésekor a katolicizmus minden szkizmája megszűnt."[10] Itt nem kell megvizsgálnunk, hogyan zajlott le ez a folyamat a tizenkilencedik században. Bizonyos, hogy a későbbi, sokkal mérsékeltebb, sokkal teológiaibb Schleiermacher befolyása Harnackig és Troeltschig terjed. Eredeti radikalizmusát viszont a romantikus gondolatok általános újraéledésével összefüggésben a századfordulón lelkesen fogadta a filozófia. Amikor például Simmel ezt írja: „A kegyeletes gyerek viszonya szüleihez; a lelkes hazafié hazájához vagy az éppígy hangolt kozmopolitáé az emberiséghez; a munkás viszonya fölfelé törő osztályához vagy a nemességükre büszke feudális uraké a rendjükhöz; a leigázott viszonya urához, akinek befolyása alatt áll, vagy a jó katonáé a hadseregéhez – mindezek a viszonylatok, oly végtelenül sokféle tartalmuk ellenére, pszichikai oldaluk formáját tekintve, mégis közös hangszínt kaphatnak, amelyet vallásosnak kell neveznünk",[11] akkor közvetlenül nyilvánvaló a *Beszédek* egyenesvonalú folytatása. Itt csak megemlíthetjük azt a ontológiai hagyományoktól elszakított vallásfelfogást – a kierkegaard-it –, amelynek az utóhatása a jövő szempontjából a legfontosabb volt; közvetlen nemzetközi hatása a kortársak körében meglehetősen csekély, közelebbi megítélése tehát csak a mi századunkban vált fontos problémává.

A „profán" filozófia szempontjából már kiemeltük a döntő tendenciát: az ismeretelmélet egyeduralmát, azt, hogy a filozófia területéről mind határozottabban és ravaszabbul távolítanak el minden ontológiai problémát. Az újkantiánusoknak a magábanvaló

dologgal kapcsolatos, már említett beállítottsága a századfordulón egy újtípusú pozitivizmus erőteljes feltörésével találkozik. Nemzetközi mozgalomról van itt szó. Bármennyire jelen van az újkantianizmus hatása a Németországon kívüli filozófiákban is, a pozitivizmus elterjedtsége messze felülmúlja ezt. Problémánk szempontjából főként az fontos, hogy e tendencia különböző irányzatai (empiriokriticizmus, pragmatizmus stb.) mind határozottabban teszik túl magukat a megismerés objektív igazságértékén, amely az újkantianizmusban még mindig uralkodik, noha persze itt sem a magábanvaló valóságra vonatkoztatva, és az igazságot gyakorlati-közvetlen célkitűzésekkel próbálják helyettesíteni. A valóság megismerését itt még az újkantianizmusnál is inkább pótolják a közvetlen gyakorlatban nélkülözhetetlen tárgyak manipulálásával, noha persze némely újkantiánus gondolkodása is – elég, ha csak Vaihingert említjük meg itt – spontánul ebbe az irányba halad. Éppily nyilvánvalóak az ismeretelméleti konvergenciák az új metafizikára törő Bergson és a pragmatizmus, vagy Nietzsche és a kortársi pozitivizmus ismeretelmélete között. Nyugodtan beszélhetünk tehát, tekintet nélkül a különböző, egymással gyakran hevesen összecsapó árnyalatokra, a kor egyik általános tendenciájáról, amely végső soron minden objektív igazság-kritérium végérvényes kiküszöbölésére törekszik, és olyan eljárással akarja helyettesíteni ezt, amely lehetővé teszi a gyakorlatilag fontos tényezőkkel való akadálytalan, helyesen működő manipulációt. Természetesen folytonosan adódnak ellen-tendenciák is; hiszen imént említettük Nietzschét és Bergsont, akik egy új metafizika megalapozásának igényével léptek fel. Éppen ezekben az esetekben látható, hogy milyen bensőséges összefüggések kapcsolják össze a jelenkori filozófia látszólagos végleteit. Nietzsche és Bergson új metafizikát akartak teremteni, és azt hitték, meg is tehetik ezt, felmutathatják a modern relativizmus közepette a valóság „végső tényeit", és ezzel – a műszó idegen tőlük, de szubjektíve mégis ugyanerre gondoltak – új ontológiához juthatnak el. Ez azonban, objektíve, az ismeretelméleti pozitivizmus keretei között marad, és objektíve nem több, mint a pozitivizmus végletes, de benső ellenpólusának patetikus kifejezése: annak a pozitivista manipuláció által elvonttá és hontalanná tett szubjektivitásnak a problematikája, amely a valóságban nem

találhat helyet az önkifejezésre, noha – éppen ellentétességében – elválaszthatatlanul kapcsolódik a manipulált világhoz.

Ezzel egyúttal feltárul a pozitivizmus összefüggése a kortársi vallásos világgal: a modern vallásosság a pozitivizmusban találja meg azt a filozófiát, amely az istenről és a világról kialakított koncepcióját a legmodernebb, legtudományosabb gondolkodással tudja összekapcsolni. Ez az összetartozás nemcsak ott érvényesül, ahol Duhem tudományosan helyesebbnek tartja Bellarmin álláspontját, mint Galileiét, nemcsak Poincaré radikális konvencionalizmusában nyilvánul meg, nemcsak abban, hogy James pragmatizmusából a modern – ontológia-ellenes, semmire sem kötelező – vallás elmélete nő ki, hanem abban is, hogy amikor az orosz marxisták egy része Avenarius és Mach pozitivizmusa felé fordul, olyan szellemes gondolkodó is, mint Lunacsarszkij, nemsokára „istenkereső-vé" lesz.

Az 1914-es háború kitörésekor kezdődő világválsággal mindezek a problémák magasabb szinten jelennek meg; most már nem – gyakran lappangó – ideológiai ellentéteket fejeznek ki, hanem egy általános és tartósan válságossá vált világállapot nyílt kifejezési formái.

Első fejezet

NEOPOZITIVIZMUS ÉS EGZISZTENCIALIZMUS

„De ahogy van üres szélesség,
úgy üres mélység is van."
Hegel: *Fenomenológia*

Természetesen itt még jelzésszerűen sem vázolhatjuk ezt az oly sokrétű és sokformájú válságot. Már társadalmi okai is rendkívül divergensnek látszanak, és még ha a felszín különneműsége mögött egységes források fedezhetők is fel, ezzel nem szűnik meg a különböző szférák – persze viszonylagos, de ebben a viszonylagosságában is fölöttébb fontos – sajátossága és önállósága. Ezért ebben az összefüggésben csak a filozófiai lényegét tekintve végső soron ellentmondásosan egységes válság leglényegesebb külső és belső tényezőit sorolhatjuk fel, és a részletfejtegetések során nem foglalkozhatunk behatóan azzal, hogy melyik tényezőt tekinthetjük döntő mozzanatnak. Mindemellett természetesen a két világháború, az 1917-es orosz forradalom, a fasizmus, a szovjetunióbeli szocializmus sztálinista fejlődése, a hidegháború és az atom-rettegés korszaka áll az előtérben. De megengedhetetlenül egyoldalú eljárás volna, ha itt figyelmen kívül hagynánk, hogy a kapitalista gazdaság ebben a korszakban fontos változásokon ment keresztül, részint a természet fölötti uralom minőségileg jelentős fokozása, és ezzel a legszorosabb összefüggésben a munka termelékenységének sohasem sejtett növekedése következtében, részint azoknak az új szervezési formáknak az eredményeként, amelyek nemcsak a termelékenység tökéletesítésére, hanem a fogyasztás kapitalista szabályozására is hivatottak. Nem szabad ugyanis elfelejteni, hogy a fogyasztási cikkeket gyártó ipar (és az úgynevezett szolgáltatások) kapitalistává tétele az utolsó háromnegyed évszázad eredménye. Ilymódon kialakult a piac mind rafináltabb manipulációjának gazdasági szükségszerűsége, amely a szabadkereskedelem és a kezdeti monopolkapitalizmus korában egyaránt ismeretlen volt. Ezzel pár-

huzamosan – a fasizmusban és az ellene folytatott harcban – a politikai és a társadalmi élet manipulálásának új módszerei jönnek létre, amelyek mélyen belenyúlnak az egyéni életbe, és – az imént említett gazdasági manipulációval termékeny kölcsönhatásban – az élet újabb és újabb területeit igázzák le. (Maga az elidegenedés, mint társadalmi jelenség sokkal régebbi ugyan; a most vázolt helyzet következtében azonban széles körökben népszerű napi problémává vált.) A modern nyugati szociológia mind energikusabban fejlődik a tömegek társadalmilag tudatos manipulálásának általános elmélete felé. Karl Mannheim már harminc évvel ezelőtt tudományos módszert próbált kidolgozni ebből a célból; jellemző módon a pragmatizmust, a behaviorizmust és a mélypszichológiát tartja ezen új tudomány alkotóelemeinek. Figyelemreméltó, hogy Mannheim, aki itt a demokratikus világ ellenerejét keresi a fasiszta tömegbefolyással szemben, felhívja a figyelmet a behaviorista elméletek és a fasiszta gyakorlat között tapasztalható módszertani rokonvonásokra.[1] Joggal védekezik egyszerű azonosításuk ellen, ezzel az utalással azonban a társadalmi élet bizonyos főproblémáinak gazdasági-társadalmi kontinuitását érinti, főként a manipuláció általánosságát, mint a tudományos módszertan „telosz"-át. Ez időközben régen maga mögött hagyta a kísérletek és posztulátumok szakaszát, és az egész mai életen uralkodik, az ökonómiai és politikai gyakorlattól a tudományig.

Mint itt máris látható, a mai tudomány nemcsak egyszerűen tárgya az általános manipuláció felé tartó ellenállhatatlan társadalmi fejlődésnek, hanem aktívan részt vesz ennek kiformálásában, és általános megvalósításában. Nem volna helyes, ha ezt az aktív szerepet a szociológiára és a gazdaságtanra korlátoznánk, hiszen a fordulat talán a politikai elméletben és gyakorlatban a legvilágosabb. Ugyanis míg a század közepén, különösen a liberális körökben széleskörű szkepszis, sőt, mély pesszimizmus harapódzott el a politikai és társadalmi élet „eltömegiesedése" miatt (Tocqueville, J. Stuart Mill stb.), az utóbbi évtizedekben bizalom ébredt az iránt, hogy a tömegeket korlátlanul lehet manipulálni. Már Mannheim utalásai is megmutatják, hogy ebben a folyamatban befolyásos filozófiai irányzatok (pragmatizmus, behaviorizmus) fontos, sőt vezető szerepet játszanak. Filozófiai szempontból ebben semmi meg-

lepő nincs. Hiszen már Bellarmin bíboros felfogása, amely, mint láttuk, régóta uralja a polgári filozófia legbefolyásosabb irányzatait, hallgatólagosan megfogalmazza a manipuláció elvét. Ha ugyanis a tudomány nem az önmagában létező valóság lehető legadekvátabb megismerését tűzi ki célul, ha nem arra törekszik, hogy mind tökéletesebbé váló eszközeivel feltárja ezeket az új igazságokat, amelyek szükségképpen ontológiailag is megalapozottak, és amelyek a maguk részéről elmélyítik és gyarapítják az ontológiai ismereteket, akkor tevékenysége végül is a közvetlen értelemben vett gyakorlat támogatására redukálódik. Ha nem tudja, sőt tudatosan nem is akarja meghaladni ezt a szintet, akkor tevékenysége az embereket gyakorlatilag érdeklő tények manipulációjává változik át. És éppen ezt követeli a tudománytól Bellarmin bíboros, a teológiai ontológia megmentésének érdekében.

Már a századforduló pozitivizmusa is sokkal tovább ment ebben, mint a korábbi irányzatok. Avenarius ismeretelmélete például már teljesen kikapcsolta az önmagában létező valóságot, és a kezdődő nagy természettudományos átalakulások, úgy látszik, alapot adtak arra, hogy a természet döntő ontológiai kategóriáit, mindenekelőtt az anyagot, egy pozitivisztikus-tudományos ismeretelmélet és módszertan alapján teljesen kiiktassák a természettudományos ismeretelméletből és módszertanból. Lenin ismert vitája e koncepció ellen lényegileg ismeretelméleti megalapozású ugyan, mivel azonban a visszatükrözési elmélet következtében minden marxista ismeretelméletnek ontológiai alapzata van, rá kellett mutatnia arra a különbségre, amely az anyag ontológiai fogalma és felfogható jelenségmódjainak konkrét-tudományos tárgyalása között filozófiailag fennáll, és egyúttal arra, hogy bármilyen alapvetően új felfedezést tesznek is ez utóbbi területen, ebből semmiképp sem lehet közvetlen következtetéseket levonni az előbbire vonatkozóan.[2] Ez a fejlődés korántsem véletlenszerű. Ha az ontológiát elvileg tagadják vagy legalábbis lényegtelennek tekintik az egzakt tudományok szempontjából, akkor ebből az alapállásból szükségképpen következik, hogy az önmagában létező valóság, a tudományban mindenkor uralkodó visszatükröződési formája, és az ebből levezetett – gyakorlatilag legalább bizonyos jelenségcsoportokra alkalmazható – hipotézisek egy és ugyanazon objektivi-

tássá homogenizálhatók. (Azokat a kutatókat, akik ösztönösen védekeznek az ilyen uniformizálás ellen, a „naiv realisták" gúnynévvel illetik.)

Ez a felfogás már a pozitivizmus első korszakában eluralkodik. A fizika forradalmian új felfedezései (Planck, Lorentz, Einstein stb.) még tovább erősbítik ezeket a tendenciákat. További lépést jelent ebbe az irányba a fizika mind kiterjedtebb matematizálása, amely önmagában véve természetesen óriási haladás a tudományos módszertanban, de a pozitivista beállítás következtében szintén hozzájárul ahhoz, hogy tovább lazítsa a fizika kapcsolatát az önmagában létező valósággal. Lenin e fejlődés kezdetén világosan felismerte ezt is. A francia félpozitivista Abel Rey fejtegetéseire hivatkozik, aki a következőket írja erről a helyzetről: „. . . A matematika elvont fikciói mintegy függönyt vontak a fizikai valóság és ama mód közé, ahogyan a matematikusok e valóság tudományát felfogják . . . A fizika válságát az idézte elő, hogy a fizika területén matematikai szellem lett úrrá . . . Ekkor kezdődött a formális szakasz, vagyis a matematikai, tisztára matematikai fizika – a matematikai fizika, amely ha szabad úgy mondanunk, már nem a fizika, hanem a matematika ága, melyet matematikusok művelnek."[3] Nemsokára látni fogjuk, hogy miként nyomul ez a módszer mind erőteljesebben a teljesen kifejlett pozitivizmus, a mai neopozitivizmus középpontjába, és ezzel miként tesz eleget eddig még el nem ért, magasrendű tökéllyel a bellarmini követelménynek.

Nicolai Hartmann, akinek korunk filozófusai közül a legelevenebb érzéke volt ontológiai problémák iránt és egyúttal valódi szakismeretekkel is rendelkezett a természettudomány különböző területein (ontológiai elméleteivel a következő fejezetben majd behatóan foglalkozunk), ontológiája bevezető fejtegetéseiben sokkal pontosabban és differenciáltabban veti fel ezt a problémát, mint annak idején Rey. Hartmann ezt írja: „A pozitív tudomány egzaktsága a matematikában gyökeredzik. A matematika mint olyan azonban nem meríti ki a kozmikus viszonylatokat. Minden mennyiségileg meghatározott dolog ‚valaminek' a mennyisége. A mennyiség szubsztrátumait tehát minden matematikai meghatározás előre feltételezi. E szubsztrátumok a maguk sajátszerűségükben akár sűrűségről, nyomásról, munkáról, súlyról, tartamról vagy tér-

beli távolságról van szó, azonosak maradnak a mennyiségi sokféleségben, és máshonnan már ismernünk kell őket, ha meg akarjuk érteni, amit azok a matematikai képletek jelentenek, amelyekben a tudomány megragadja különös viszonylataikat. Mögöttük azonban egy sor kategoriális alapmozzanat rejlik, amelyek nyilvánvalóan szubsztrátumszerű jellegűek és kivonják magukat minden mennyiségi megfogalmazás alól, mert a valóságos mennyiségi viszonylatok előfeltételei."[4] Magától értetődik, hogy a Hartmann által olyan világosan kifejtett tényállás egyetlen intelligens fizikus előtt sem maradhatott rejtve. Csak azon múlik minden, hogy elméletileg milyen álláspontot foglalnak el ezekkel a ténykomplexusokkal kapcsolatban. A fizikus kritikailag megvizsgálhatja, hogy milyen mennyiségi tulajdonságokkal foglalkozik mindenkor konkrétan. Ekkor képes lesz arra, hogy a matematikai visszatükröződés módszertanilag szükségszerű egyneműségén belül megpillantsa, tisztázza azokat a minőségi tárgyiasságban rejlő különbségeket, amelyek az önmagában létező valóságban csakugyan megvannak. Csak így válik a matematikai visszatükröződés a valóság lehetőség szerint megközelítően helyes gondolati reprodukciójának valóban adekvát eszközévé: ez a tárgyak és folyamatok statikus és dinamikus mennyiségi sajátosságának és viszonyának egyébként elérhetetlen megragadását teszi lehetővé, aholis a nem mennyiségi tárgyiassági módok és viszonylatok szintén helyes visszatükröződésben jelenhetnek meg a kritikailag kezelt matematika közvetítésével. Vagyis a fizikai jelenségek nem tisztán matematikai, hanem, a matematika segítségével, fizikai értelmezéshez is jutnak. Planck, aki még a nagy fizikusok régi típusához, a „naiv realistákhoz" tartozik, szép példát ad erre a módszerre; ezt mondja az elemi hatáskvantum jelentkezéséről: „Ez a konstans az, a valódi világ új, titokzatos követe, amely a legkülönbözőbb mérésekkor újból és újból ránk erőszakolta magát és mind csökönyösebben követel magának önálló helyet . . ."[5]

A másik szellemi lehetőség az, hogy a matematika egynemű közegét valamiképpen abszolutizálják, és ebben lássák a jelenségek megfejtésének egyetlen és végérvényes kulcsát. Ez a neopozitivizmusban történt meg; ennek a módszernek a segítségével eddig soha nem tapasztalt fokon sikerült megvalósítania a bellarmini progra-

mot: a matematika „nyelve" nemcsak a fizikai (vagyis a fizikailag létező, magábanvaló) valóság fizikai interpretációjának a legfontosabb közvetítője, hanem egy, az emberek számára fontos jelenség végső, tisztán gondolati „szemantikus" kifejezése, amelynek segítségével a jelenséget gyakorlatilag korlátlan szabadsággal lehet manipulálni. Olyan kérdésfeltevéseknek, amelyek túlmutatnak az önmagában létező valóság irányába, ezen elmélet szerint nincs tudományos jelentőségük. A tudomány ezekhez az – ontológiai – problémákhoz teljesen semlegesen viszonyul. A matematika „nyelvének" a kísérletileg megragadott jelenségek szemantikusan korrekt kifejezésére van szüksége, és egyáltalán nem kell tekintetbe vennie a jelenségek ontológiai jellegének „hagyományos" felfogását. A „legvalószínűbb" hipotézis, a matematikailag legegyszerűbb, „legelegánsabb" megfogalmazás mindent kifejez, amire a tudománynak mindenkori fejlettségi szintjén a tények meghódításához (manipulálásához) szüksége van. E fogalmak „világképpé" való általánosítása teljességgel a tudomány birodalmán kívül fekszik.

Már az eddigi fejtegetésekből is nyilvánvaló, hogy ezzel a vallás számára a reneszánszkori válság óta most jutott a legszélesebb mozgástér a világ szabad értelmezésére. Mégsem a neopozitivizmus új módszere és az ezzel kivívott ismeretelméleti eredmények okolhatók azért, hogy ma sem állt helyre teljesen a Kopernikusz előtti vallásos világkép; maguknak a vallásos szükségleteknek a fejlődése tehet erről, amelyek a dolgok benső logikája következtében egyáltalán nem is törekszenek ilyen restitutio in integrum-ra. A régi geocentrikus világkép összeomlását már nem lehet meg nem történtté tenni; a vallásos szükséglet sem támaszt már ilyen igényt. Megelégszik annak szellemi-tudományos megállapításával, hogy a fejlett modern természettudomány (a XVII–XIX. századi tudománnyal ellentétben) és a világgal kapcsolatos vallásos magatartás között nincs már igazi kizárólagos ellentét. A neopozitivizmus fényében tudományosan túlhaladottnak és irrelevánsnak látszik mindaz, amit Demokritosztól és Epikurosztól kezdve Darwinig erről a kérdésről állítottak. A mai neopozitivista módszertannak és a jelenkori vallásos szükségletek fejlődési irányának közelebbi vizsgálatakor látni fogjuk, hogy általános irányuk konvergál, mivel mindkettő – területük különbözőségének megfelelően – különbö-

ző, de végső soron egybehangzó módon arra törekszik, hogy legyőzze a múltból hagyományozott ellentmondásokat; így mindkettő nagyon könnyen kaphat közös társadalmi megbízatást és ennek megfelelően közösen teljesíthetik is ezt.

Ez a nagyon lényeges összefüggés azonnal teljesen hamis jelentést kap, ha direktnek, sőt szándékoltnak fogják fel. Ennek éppen ellenkezője az igaz. A neopozitivizmus közvetlenül egyáltalán nem veszi figyelembe a vallásos szükségleteket, sőt legalapvetőbb tendenciájának azt tekinthetjük, hogy teljesen ignorál mindent, amit nem tud adekvát módon kifejezni az általa szisztematikusan megtisztított tudományos „nyelv" segítségével. De az ilyenfajta szemantikai nyelvszabályozásból legfeljebb az következhet, hogy egy sor olyan probléma, amellyel a filozófia mind ez ideig foglalkozott, kívül marad e nyelvszabályozás birodalmán, tehát – neopozitivista szemszögből nézve – nem tartozik a tudományos problémák közé. Ez azonban semmit sem mond közvetlenül a vallásos szükségletek érdekében vagy e szükségletek ellen. Ha tehát ezek szellemi képviselői a neopozitivista filozófia bizonyos eredményeihez kapcsolódnak, akkor ez nem jelenti feltétlenül, hogy ennek az iskolának az intencióit követik, csupán eredményeit használják ki.

Elsősorban annak elvi tagadására törekszenek, hogy a tudományok totalitásából, kölcsönös vonatkozásaiból, eredményeinek egymást kiegészítő voltából, a tudományos módszerek és vívmányok filozófiai általánosításából az önmagában létező valóság összefüggő visszatükröződése, világkép jöhetne létre. Már Bellarmin bíboros is ezt a tagadást állította szembe követelményként kora természettudományaival. Akkoriban persze a keresztény-biblikus világkép megingathatatlanságának, kétségbevonhatatlan voltának szolgálatában a tudományoknak le kellett mondaniuk arról is, hogy legalább építőköveket hordjanak össze egy világképhez. A neopozitivizmus is lemond a világképről, de nem azért, hogy helyet adjon egy másiknak, hanem mert szigorúan tagadja, hogy a tudományok kapcsolatban állnak az önmagában létező valósággal. Ez az állásfoglalás – mint ez a filozófia történetében oly gyakran előfordul – nem teljesen új. Már a középkori nominalizmus is a biblikus-vallásos ontológiának és a tudományok gyakorlati továbbfejlődésének pontos szétválasztására törekedett, a kettős igazság elméletével. A

két álláspont – viszonylagos – hasonlósága azonban nem moshatja el minőségi, alapvető különbözőségüket. A nominalizmus idején az egyházi ontológia uralma nemcsak hatalompolitikailag volt korlátlanul biztosítva; a kettős igazságnak az volt a társadalmi szerepe, hogy e társadalmi kereten belül bizonyos mozgásteret biztosítson az – akkor még nagyon kezdetleges, módszertanilag kialakulatlan – elfogulatlan tudományos kutatás számára. Ma a dolgok egészen ellentétesen állnak. Nincs már olyan hatalom, amely a tudomány előrehaladását jelentősen korlátozhatná. Elvontan nézve kizárólag a tudománytól és a filozófiától függ, hogy mennyire akarják gondolati vívmányaikat az ontológia felé irányítani, illetve mennyire akarják az ontológia tudományosságát tagadni. Ha tehát a legbefolyásosabb polgári filozófiákban mindinkább erősödik az ontológia-ellenes tendencia, akkor ez közvetlenül szöges ellentétben áll a középkori nominalizmussal. Ezúttal a legmodernebb tudomány és filozófia a saját kezdeményezéséből egy – gyakran korlátozott – mozgásteret kerít el a vallásos ontológia számára. Mivel minden ontológiai kérdésfeltevést kiküszöbölnek a tudomány és a tudományos filozófia területéről, és így előidézik a kettős – tudományos és metafizikai – igazság újraszületését (a neopozitivisták metafizikainak neveznek minden ontológiai problémát), a vallás tetszése és lehetősége szerint szabadon töltheti ki ezt a mozgásteret. A tudományos és filozófiai fogalomképzés benső logikája eközben spontánul valamiféle nominalista ismeretelmélet irányába hat, amely persze csak végső alapelveiben osztozik a középkori nominalizmussal, konkrét megvalósításában azonban minőségileg különbözik tőle.

Ez az éles ellentét azonban csak a közvetlen felszínen mutatkozik meg. A valóságban a vallás, illetve a tudomány és filozófia nem teljesen ellentétes-autonóm képződmények, amelyeknek hatalmi körét, módszertanát és tartalmait mindenkor kizárólag öntevékeny kibontakozásuk határozná meg. Mindhárom egyúttal társadalmi jellegű, célkitűzéseik és megvalósítási módjaik nem lehetnek egészen függetlenek attól a társadalmi megbízatástól, amelyet a mindenkori időszakban tevékenységüknek az uralkodó osztály törekvései adnak; fontos ellenzéki mozgalmaknak a társadalmi megbízatásra gyakorolt befolyása szintén hasonló társadalmi erőknek

és törvényszerűségeknek van alávetve. Ez azonban csupán a hatékony eredő, amely társadalmi-emberi viszonylatok (a társadalmi lét) erőkomplexusainak igen sokrétű kölcsönhatásaiból alakul ki. Különösképpen az ember ön-megértésének minőségi sajátosságát határozza meg döntően az, hogy a társadalom mindenkori gazdasági struktúrája milyen tevékenységeket pártol vagy gátol, engedélyez vagy hiúsít meg stb. Ezek a fölöttébb bonyolult létfeltételek határozzák meg minden ember számára (osztályán, nemzetén stb. belül) reakció- és akció-lehetőségének konkrét mozgásterét. A vallás, a tudomány és a filozófia azonban ebben a kölcsönös vonatkozásban nem passzívan engedelmeskedő közeg; a társadalmi megbízatás egyszerű, egyenesvonalú végrehajtását gyakran módosítják a múlt, a hagyományhoz kötött módszerek és szükségletek, a szükségletek kielégítésének akut időszerű problémái stb. Mégis a társadalmi megbízatás, Marx kifejezésével élve, a túlsúlyos mozzanat (übergreifende Moment). A polgárság fejlődésében rejlő kettős szükségszerűség, vagyis egyrészt a tudomány minden eredményének korlátlan értékesítése és kihasználása a gazdaságban, a társadalmi életben stb., másrészt az, hogy a tömegekben a vallásos szükséglet, még ha fölöttébb megfakulva is, történelmileg hatékony maradjon, megteremti azt a társadalmi-emberi erőteret, amelyből a már vázolt és még behatóbban elemzendő társadalmi megbízatás kinő. Nem elemezhetjük átfogóan e kölcsönhatást, mert figyelmünket most kizárólag az általános ontológiai problémára irányítjuk. Minden vallásos világkép, tehát minden konkrét vallásos ontológia szempontjából ugyanis nemcsak maga az ontológiai probléma a fontos, hanem még sokkal inkább azok a gyakorlati-erkölcsi következmények, amelyek ebben keresik és találják meg alapjukat, végső beteljesedésüket. Ezért ezt a döntő kölcsönös vonatkozást csak egy tudományos etika keretein belül lehet megfelelően taglalni; csak ott tárgyalható behatóan az a kérdés, hogy milyen gyakorlati következményekkel járhat, és jár az emberek hétköznapi élete, hétköznapi tevékenysége számára egy bizonyos vallásos ontológia. Az ontológiai lét igényével fellépő tények bizonyos csoportjába vetett puszta hit vagy nem-hit szükségképpen gyakran tökéletlen képet eredményez; itt azonban meg kell ezzel elégednünk.

A pozitivizmus és főként a neopozitivizmus csak annyiban tölt

be különös helyet a filozófia történetében, amennyiben igényt tart arra, hogy minden világnézeti kérdésben tökéletesen semleges pozíciót foglaljon el, és minden ontológiai problémát egyszerűen függőben hagyjon, s olyan bölcseletet hozzon létre, amely a magábanvaló egész problémakomplexusát mint elvileg megválaszolhatatlan látszatkérdést eltávolítja a filozófia birodalmából. A pozitivizmus és a neopozitivizmus eközben a szubjektív idealizmus örökségéhez csatlakozik. A szubjektív idealizmus ismeretelméleti beállítottságának alapjáról támadta a filozófiai materializmust, mert ez arra törekedett, hogy minden létet az anyagi világból vezessen le. (Később még gyakran foglalkozunk azzal a jelenlegi összefüggésben mellékes kérdéssel, hogy mennyiben volt belsőleg problematikus a Marx előtti materializmus ontológiája.) Ezzel szemben a szubjektív idealizmus gondolatilag berendezett egy – minden jelentős képviselőjénél különböző – sajátos világot, amelyben az adottként megjelenő valóság tárgyiasságát lényegileg a megismerő szubjektivitás termékének fogták fel, a magábanvaló lét viszont szükségképpen elérhetetlen ködkép vagy minden megismerés számára elérhetetlen elvont túlvilág maradt. A magábanvaló mindenesetre megvan itt, még ha elvileg megismerhetetlennek mutatkozik is, még ha csak a hit ragadhatja is meg. Kant még „a filozófia botrányá"-nak mondta, hogy Berkeleynél a rajtunk kívül eső dolgok konkrét léte csupán hittel fogható fel. Így hát – gyakran különböző, sőt ellentétes módokon – mégis mindig olyan világkép jön létre a szubjektív idealistáknál, amely pusztán azt a „materialista dölyföt" tagadja, hogy a világ önmagából magyarázható.

Ahogy a kanti idealizmus a tizenkilencedik század folyamán elhalványul, úgy lép fel a pozitivizmusban egy olyan idealista áramlat, amely nemcsak a materializmus ellen irányul, mivel igényt emel egy olyan filozófiai közeg megalkotására, amely minden világképet, minden ontológiát kiutasít a megismerés birodalmából, hanem egyúttal olyan – állítólagos – ismeretelméleti terepet alakít ki, amelynek sem szubjektív idealistának, sem objektív materialistának nem szabad lennie, és éppen ebben a semlegességében biztosítékkal kell szolgálnia egy tisztán tudományos megismerés számára. Ennek a tendenciának a kezdetei Machhoz, Avenariushoz, Poincaréhoz stb. nyúlnak vissza. Az úgynevezett világele-

meket (például az érzékelés és a dolog egységét) ilyen sem objektív, sem szubjektív tereppé nyilvánítják, és innen akar ez az irányzat új, minden ontológiát kizáró tudományos filozófiát felépíteni. Magától értetődik, hogy noha ismeretelméletileg sok rokon vonást mutatnak az újkantianizmussal, energikusan elhatárolják magukat Kanttól, már csak azért is, hogy az új filozófiát olyan fényben tüntessék fel, mint ami minden világnézetet ellenez, az idealistát is beleértve. Időközben a tudományok már említett általános matematizálása rohamosan kifejlődött, létrejött egy új matematikai logika, a szemantika tudománya. A neopozitivizmus különösképpen a matematikai logikát vonja be „nyelvébe", és nagymértékben kiterjeszti a machi–avenariusi senkiföldjét, az objektivitás erőteljesebb látszatát kölcsönözve neki, anélkül hogy eközben szakítana a régebbi pozitivizmusnak az érzékelésekről, az „elemekről" szóló szubjektív idealista kiindulópontjával. Ezzel új hangsúlyt kap a „metafizika" elleni polémia is. Carnap nyomatékosan biztosítja olvasóit arról, hogy filozófiája, a konstitúciós elmélet nem áll ellentétben a realizmussal (vagyis a materializmussal), az idealizmussal (és a szolipszizmussal) és a fenomenalizmussal sem; minden ponton, ahol egyáltalán tudományos állítások kockáztathatók meg, egyetértés uralkodik.[6] Eltérésekre csak akkor kerül sor, amikor a filozófiák a „metafizikába" mennek át. Ezzel az ontológia teljes területét, nemcsak a vallásos ontológiát, eltávolította a tudományos filozófiából, magánüggyé nyilvánította.

Csak az a kérdés, hogy miben állnak az ilyen radikális semlegesítés szükségszerű filozófiai következményei. A neopozitivizmus mindenekelőtt a tudományos filozófia nyelvi szabályozása. E törekvéseknek csak része, persze fölöttébb fontos része azoknak az eredményeknek az átvétele, amelyeket a matematikai logika, minden tudomány általános matematizálása nyújt. De már itt felmerül egy probléma, amely világosan mutatja, hogy az önmagában létező valóság kérdése ezzel az oly egzaktnak látszó módszerrel sem távolítható el az egzakt tudományokból. Maga Carnap mondja: „Minden adott kalkulusnak általában több különböző igaz interpretációja lehetséges." Ennek az a következménye, hogy bármilyen egzakt és helyes valamely jelenség mennyiségi meghatározásainak matematikai megfogalmazása, ezzel még korántsincs adekvát mó-

don megragadva e jelenség a maga totális valóságában (magábanvaló létében). Éspedig ez nemcsak filozófiai értelemben igaz, hanem már az illető szaktudományban, tehát például a fizikában is. Az új fizikai problémák, amelyeket például Lorentz és utána Einstein fizikailag alapvetően különféle módon értelmezett, ugyanazokkal a matematikai képletekkel fejezhetők ki. A döntés közöttük fizikai jellegű és ehhez semmit nem kell változtatni a matematikai képleteken, de a döntés mindenkor a valóság magábanvaló létének másféle szemléletére vonatkozik. Carnap egyáltalán nem foglalkozik a problémának ezzel a – nemcsak filozófiailag, hanem fizikailag-résztudományosan is döntő – vonatkozásával. Így folytatja az imént idézett mondatot: „De gyakorlatilag az a helyzet, hogy csaknem minden kalkulushoz gyakorlati alkalmazásuk eseteinek nagy többségében meghatározott értelmezést vagy az értelmezés meghatározott fajtáját használják."[7]

Ez új feltételek közt, új szaknyelven ugyanaz, ami Poincarénál annak idején a konvencionalizmus volt a tudományos gyakorlat számára: az objektív (itt: fizikai) igazság kérdése mint érdektelen, függőben marad; csak a közvetlenül gyakorlati eredmények a fontosak. Az összes elmélet ilyen értelmezését a pragmatizmus egyidejűleg filozófiai tanítássá és módszerré emelte, és később a behaviorizmus továbbfejlesztette ezt. Bennünket itt nem az elmélet és a gyakorlat bensőséges kapcsolata érdekel – ez minden marxista számára régen ismert és magától értetődő dolog –, hanem a gyakorlat fogalmának leszűkítése, amit itt mindenütt végrehajtanak. Ezt az egész filozófia szempontjából döntő jelentőségű problémát csak a munkáról szóló fejezetben tárgyalhatjuk kimerítően; de hogy a neopozitivizmus álláspontját kritikailag megvilágíthassuk, már itt, a valódi elemzésnek elébevágva, feltétlenül kell néhány megjegyzést tennünk a gyakorlat különböző aspektusairól. Minden gyakorlat közvetlenül egy bizonyos konkrét cél elérésére irányul. Ehhez helyesen kell felismerni azoknak a tárgyaknak az igazi természetét, amelyek e célkitűzés eszközéül szolgálnak, és itt e tárgyak természetéhez a viszonylatok, a lehetséges következmények stb. is hozzátartoznak. A gyakorlat ezért kapcsolódik elválaszhatatlanul a megismeréshez; ezért – mint ezt az imént említett fejezetben megpróbáljuk bebizonyítani – a munka az emberek elméleti tevékeny-

ségének is ősforrása, általános modellje. A félreértések csak ott bukkannak fel, ahol a közvetlenség kategóriája felmerül, ahol szigorúan felülvizsgálják vagy figyelmen kívül hagyják ezt. Ugyanis minden munka konkrét, és ezért konkrét, korlátozott, tárgyias összefüggésre irányul. Minden olyan megismerés, amely mint előfeltétel elengedhetetlen ehhez, sok esetben teljesen realizálható, még akkor is, ha kizárólag közvetlen megfigyelésekre, viszonylatokra stb. irányul, aminek az lehet a következménye, hogy – az általánosítás magasabb szintjén – tökéletlennek, sőt hamisnak bizonyul, nem felel meg a valóságnak, de ez mégsem gátolhatja vagy zavarhatja meg a konkrét célkitűzés sikeres megvalósítását, legalábbis bizonyos keretek között. A történelem töménteleníl sok példát szolgáltat arra, hogy miként értek el a közvetlen gyakorlatban helyes és fontos eredményeket egy hamis elmélet alapján. Hogy a kezdeti munka és a mágikus „elméletek" közti ideológiai összefüggést legalább mellékesen felvessük, noha utóhatásai még a középkori gyakorlatba is mélyen belenyúlnak, csupán a ptolemaioszi rendszerre utalunk, amelynek tudományosan helytelen volta csak hosszú idő múltán derült ugyan ki, de amely gyakorlati célok (hajózás, naptár stb.) számára csaknem hibátlanul működött.

A gyakorlatból merített megismerés tehát az emberi fejlődés során két, egymással persze gyakran összefonódott, úton indult meg: egyrészt a gyakorlat eredményeit, helyesen általánosítva, összhangba hozták a mindenkor elért tudás totalitásával, ami a tudományos haladás döntő motorja volt, és az emberi világkép igazsághű kiépítésének helyesbítésére vezetett, másrészt lényegileg megrekedtek a gyakorlati vívmányok közvetlen gyakorlat számára való direkt hasznosíthatóságánál, vagyis megelégedtek azzal, hogy – modern kifejezéssel élve – segítségükkel manipulálni lehessen bizonyos tárgy-komplexusokat. Ez a két tendencia a múltban egyidejűleg, nagyon gyakran egymással összekeveredve lépett fel, és minél fejletlenebb volt a tudomány, annál gyakrabban kellett, a manipuláció szándéka nélkül is, a közvetlenül helyesen működő felismeréseket hamis általános elméletekre vonatkoztatni.

Csak a pozitivizmusban lépett fel, a gondolkodás-ökonómia stb. elvével, a manipuláció mint az általában vett tudományos megismerés legfőbb irányelve, és a kortársi és bensőleg rokon pragmatiz-

mus éppen erre épített fel igazságelméletét. James például ezt mondja: „Az ‚igaz' egyszóval nem más, mint az, ami előrevisz bennünket a gondolkodás útján, ahogy a ‚helyes' sem más, mint ami bennünket magatartásunkban előrevisz."[8] A tudomány ismételten említett matematizálása, a valóságra vonatkoztatott matematikai képletek formális-matematikai értelmezésének szintén említett többértelműségével, a szemantika fokozódó elterjedése, ami a neopozitivizmus fontos képviselőinél figyelhető meg, mind abban az irányban hatott, hogy ténylegesen mind eltökéltebben emelték a manipulációt a tudományos filozófia egyeduralkodó módszerévé. Amikor elutasítottak mindennemű ontológiát, ezzel egyúttal a manipuláció elvi felsőbbrendűségét proklamálták minden olyan kísérlettel szemben, amely a valóságot valóságnak akarja felfogni. Ami a módszertani alapokat illeti, itt egy általános kortendencia működik, amely, mint már kimutattuk, a politikai, társadalmi és gazdasági életre is kihat, de a neopozitivizmusban nyeri el legfejlettebb alakját, itt teljesedik be gondolatilag. Ami a tudomány fejletlen fokain a megismerés elkerülhetetlen melléktendenciája volt, nevezetesen az, hogy megrekedtek egy valóságkomplexus közvetlen konkrét gyakorlati meghódításánál, függetlenül attól, hogy a gyakorlat útján megszerzett felismerések általánosítása hamis elméletekbe torkollik-e, azt most az általános tudományelmélet alapjává emelték. Ezzel minőségileg új tendencia jelenik meg. Most már nem arról van szó, hogy vajon a neopozitivista tudományos nyelvszabályozás minden egyes mozzanata közvetlen gyakorlati eredményekre vezet-e, hanem arról, hogy a tudás egész rendszerét minden lényeges tény általános manipulálhatóságának eszközévé változtassák át. Csak erről a hadállásról lehet elvetni azt az igényt, hogy megismerésünk rendszere az önmagában létező valóságról szerzett tudás rendszere legyen. Nyilvánvaló, hogy ennek a felfogásnak az éle főként a reneszánsztól a tizenkilencedik századig terjedő természetfilozófia elmélete és gyakorlata ellen irányul.

Az önálló ismeretelmélet eddig legtisztább formájáról van itt szó. Ez hosszú ideig az ontológia kiegészítéséül és pótlásául szolgált: célja az önmagában létező valóság megismerése volt, és ezért minden egyes helyes állítás kritériumának a tárggyal való megegye-

zést tartotta. Az ismeretelmélet csak azóta vált önállóvá, amióta a magábanvalóról kinyilvánították, hogy elméletileg felfoghatatlan, és csak azóta kell az állításokat a tárggyal való ilyen megegyezéstől függetlenül helyes vagy hamis tételek közé besorolnia – a megismerés egyoldalúan az állítások formájára, a szubjektum benne játszott termékeny szerepére irányul –, hogy megtalálja az igaz és a hamis önálló, tudatban-rejlő kritériumait. Ez a fejlődés a neopozitivizmusban éri el csúcspontját. Az egész ismeretelmélet a nyelvszabályozásnak, a szemantikus és matematikai jelek transzformációjának, az egyik „nyelv" másikba való átfordításának technikájává változik át. Eközben a matematikai elem mind erőteljesebben késztet arra, hogy a súlyt egyre kizárólagosabban a transzformáció tárgyainak és módszereinek formai ellentmondásmentességére helyezzék, és magukat a tárgyakat mint transzformációs lehetőségek puszta nyersanyagát használják.

Az ilyen fejlődésvonal persze sohasem vihető végig teljesen következetesen. A tényeknek is megvan a maguk – nem mindig formális – logikája. Így például Carnap egyszer hirtelen és váratlanul azt mondja, hogy a fizikai dolog az észleléstől függetlenül létezik, és az észlelésben, melynek intencionális tárgya, csak felismerik. Persze azonnal hozzáfűzi: „a konstitúcióelmélet természetesen nem ezt a nyelvet beszéli, hanem semleges a metafizikai állítással szemben."[9] Az ilyen vallomások persze nagyon ritkák. De ha figyelmesen olvassuk a neopozitivista írásokat, ami nem kellemes feladat, akkor olykor találunk olyan helyeket, amelyek konstitucionálisan, szemantikusan, logicisztikusan stb., és sorolhatnánk még a széphangzású műszavakat, levezetettek és pontosan szabályozottak, de ahol az idézett állítások helyességét, hamis voltát vagy értelmetlenségét mégis kizárólag az önmagában létező valóság határozza meg, ahol ezek az állítások mindig aszerint helyesek, hamisak vagy értelmetlenek, hogy miként esnek egybe a – nem bánom: intencionális, de valódi tárggyal. Carnap például a kijelentésfüggvényekről szóló paragrafusban a „kielégítetlen idők"-et, és a „város Németországban"-t hozza fel, és kifejti, hogy ha itt Hamburgot helyettesítjük be, akkor igaz, ha Párizst, akkor hamis mondatot kapunk, ha pedig a holdat, akkor értelmetlen szósor az eredmény.[10] Nagyon helyes, de vajon ezeknek a kijelentésfüggvényeknek a meg-

határozási alapja nem az a – magábanvaló – factum brutum, hogy Hamburg csakugyan Németországban van stb., még ha Carnap gondosan el is kerül itt minden „metafizikus" állítást?

Az ilyen ellenvetésre persze a neopozitivista rutinválasz: igaz, hogy Hamburg Németországban, Párizs Franciaországban van, de ez empirikus tény, amelynek semmi köze sincs a „metafizikához" (ontológiához). Ezért matematikailag, szemantikusan stb. tetszés szerint manipulálható, átfordítható tetszés szerinti „nyelvre" anélkül, hogy még csak érintenénk is ezzel a „metafizika" (ontológia) problémakörét. Az öncsalás, amellyel itt a neopozitivizmus és vele együtt néhány más tendencia is kizárólagos ismeretelméleti beállítottságba hanyatlik, azon alapul, hogy a magábanvaló lét ontológiai semlegességével szemben az általános, a különös és az egyedi másként dimenzionált kategóriáit egyáltalán nem veszik figyelembe. A tárgyak, a viszonylatok stb. magukbanvalók vagy visszatükröződésben jelennek meg függetlenül attól, hogy vajon egyediek, különösek vagy általánosak-e. A neopozitivizmus nemcsak azért esik bele ebbe a tévedésbe, mert, mint sok más új irányzat, teljesen figyelmen kívül hagyja a kategóriáknak azt a gazdagságát, amelyet a régi filozófia, persze gyakran felülvizsgálatra szoruló stádiumban, ránk hagyott, és mert csak a manipuláció „nyelvét" gazdagítja filozófiailag fölösleges technikai végrehajtási szabályokkal és magának a valóságnak a kategoriális felépítését metafizikai látszatproblémává degradálja, hanem mert részben túlbecsüli, részben eltorzítja a megismerő szubjektum aktív részvételét a helyes visszatükrözésben. A megismerő szubjektum vitathatatlanul jelentős szerepet játszik az általános gondolati visszatükrözésében; de ha ez az általános csak közvetlenül vagy elszigetelten jelenik meg az önmagában létező valóságban, az egyes tárgyaktól és viszonylatoktól függetlenül, akkor az ilyen tárgyak, viszonylatok stb. elemzésének segítségével kell szert tenni rá. Ez persze semmiképp sem szünteti meg, csupán specifikus ismérvekkel ruházza fel ontológiai magábanvaló létét. Ebből a helyzetből azonban az az illúzió keletkezik, hogy az általános egyszerűen csak a megismerő szubjektum terméke, nem az önmagában létező valóság objektív kategóriája. Ez az illúzió arra csábítja a neopozitivizmust, hogy az általánost mint

„elemet" besorolja a szubjektivista manipulációba és az általános magábanvaló objektivitását mint „metafizikait" ignorálja.

Fordított illúzió keletkezik az egyediséggel kapcsolatban, az, hogy az egyedi közvetlenül adott. A neopozitivistákat itt is az csalja tévútra, hogy semmibe veszik a filozófia történetét, és gőgösen megvetik a múltnak a kategória-elmélet terén elért eredményeit. Nem veszik figyelembe a közvetlenség és a közvetítés dialektikáját, és ezért nem értik meg, hogy az egyedi, noha éppúgy önmagában létezik, mint az általános, nem kevésbé közvetített, mint ez, és hogy ezért az egyedi megismeréséhez éppúgy szükség van a szubjektum gondolkodói aktivitására, mint az általános megismeréséhez. Ez már a legegyszerűbb észleléseknél is látható. Gondoljunk arra a híres anekdotára, hogy miként követelt Leibniz beszélgető-partnereitől pontos megfigyelést, pontos gondolkodást, abból a célból, hogy beláttassa velük: egy növény minden egyes levele egyedi. Hát még mennyire így van ez olyan esetekben, amikor olyan bonyolult egyedi dolgokról van szó, mint amilyen Hamburg vagy Párizs. Ebből a sokrétű megismerési folyamatból itt csak néhány elhanyagolt kategóriát emeltünk ki; de már ez a jócskán lerövidített eljárás is világosan mutatja, mennyire neopozitivista illúzió azt hinni, hogy egyedi tárgyak empirikus adottsága nem vet fel ontológiai kérdéseket. „Gondolkodásökonómiailag" bizonyára nagyon kényelmes az ontológia elleni harcot néhány igen bonyolult, gyakran ma még megoldatlan kérdésre korlátozni, különösképpen akkor, ha az ontológiai magyarázatra való igény nyilvánvalóan ellentmond a tudományos megismerésnek, mint például a biológiában a vitalizmus esetében. De ha a manipuláció az ontológiai kauzalitást funkcionális függőséggel pótolja, ha a pszichofizikai párhuzam egy nagy tárgykomplexus manipulációjának alapjává válik, akkor megmutatkozik, miként mellőzi a neopozitivizmus a megismerés minden igazi kérdését, hogy elfogadhatóvá tegye a problémák közvetlenül gyakorlati manipulálását.

Az ilyen elkerülhetetlen kis szépséghibáktól eltekintve meg kell adni a neopozitivizmusnak, hogy a valósággal kapcsolatos kizárólagosan ismeretelméleti és logikai beállítottság egyoldalúságát következetesebben érvényesíti, mint minden előbbi irányzat. Ennek azonban az a rendkívül fontos következménye, hogy a neopozitiviz-

mus minden korábbi irányzatnál energikusabban törekszik minden olyan különbség eltörlésére, amely a valóság és a visszatükrözés különböző formái révén nyert képmása között van. Az egyeduralkodó, következetesen végigvitt ismeretelmélet ugyanis elvileg elmossa ezeket a különbségeket; a tárgyiasság, az objektivitás stb. általa alkotott kategóriái megkülönböztetés nélkül egyszerre alkalmazhatóknak látszottak mindkét területen. Világos, hogy, különösképpen ha mindkettő talál magának matematikai kifejezést, a puszta manipuláció számára látszólag teljesen eltűnnek ezek a különbségek; csak akkor bukkannak fel, ha egy fizikai vagy biológiai problémát nemcsak matematikailag, hanem fizikailag vagy biológiailag is értelmezni kell. A neopozitivizmus tisztán tudományos értelemben is reakciós jellege a legerőteljesebben abban nyilvánul meg, hogy kezére jár a formalista manipuláció ma egyébként is meglévő tendenciáinak, és számukra állítólagos filozófiai alapvetéssel szolgál. Az így okozott zűrzavar annál veszélyesebb, mert meglehetősen gyakran jelentős kutatókat is megmételyeznek ilyen nézetek, és olyan állásfoglalásokra csábítanak, amelyeknek ellentmondásosságát, sőt olykor értelmetlenségét is fedezi a joggal híres szerző tudományos tekintélye, és így senkiben sincs meg az anderseni utcagyerek bátorsága, hogy felkiáltson: a király meztelen.

Hadd idézzem példaképpen Einstein egyik igen ismert gondolatkísérletét, amely fejtegetésünk számára azért is előnyös, mert közvetlenül a hétköznapi életből és nem a tudományos gyakorlatból származik, és így védelmezői nem használhatják azt a kézenfekvő ellenvetést, hogy a kritikus semmit sem ért a fizikához. Einstein népszerűvé, közérthetővé akarja tenni a geometriának az általános relativitás-elmélettel való kapcsolatát. Magyarázó gondolatkísérlete így hangzik: „Kezdjük egy olyan világ ecsetelésével, amelyben csak kétdimenziós – és nem, mint a mi világunkban, háromdimenziós – lények élnek. A mozi hozzászoktatott bennünket a kétdimenziós lények látványához, akik kétdimenziós vásznon mozognak. Képzeljük most el, hogy ezek az árnyalakok, tehát a színészek valóban léteznek a vásznon, hogy gondolkodni tudnak, és saját tudományt tudnak kifejleszteni, és hogy a kétdimenziós vászon számukra geometriai tér. Ezek a lények nincsenek abban a helyzetben, hogy háromdimenziós teret képzeljenek el plasztikusan

maguknak, ahogy mi sem alakíthatjuk ki egy négydimenziós világ képét. Képesek arra, hogy egy egyenest meghajlítsanak, tudják, mi a kör, de nem szerkeszthetnek gömböt, mert ehhez ki kellene lépniük kétdimenziós vásznukból."[11] Einstein, mint láttuk, ezzel a gondolati kísérlettel azt akarja megvilágítani, hogy mi a geometria és a fizika viszonya, és azt a tényt akarja megértetni, hogy a fizika tere nem euklideszi. Ezért így folytatja fejtegetéseit: „Hasonló helyzetben vagyunk mi is. Be tudunk hajlítani és görbíteni vonalakat és felületeket, de aligha tudunk elképzelni egy hajlított és görbített háromdimenziós teret."[12]

Határozottan hangsúlyoznunk kell: nem az einsteini elmélettel vitázunk; e könyv szerzője arra sem érzi magát illetékesnek, hogy véleményt nyilvánítson ebben a kérdésben. Maga a gondolati kísérlet azonban nem a fizika konkrét problémáival foglalkozik, hanem csupán „kétdimenziós lények" segítségével próbálja érthetővé tenni, hogy miért olyan nehéz számunkra, háromdimenziós lények számára elképzelni egy nem-euklideszi világot. Az einsteini gondolati kísérlet minden olvasójának, ha megőrzött valamit normális emberi értelméből és nem veti magát vakon alá egy joggal elismert tudományos tekintély divatos nézeteinek, szükségképpen rögtön feltűnik, hogy az einsteini kétdimenziós lények nem lények, és nem is kétdimenziósok, hanem normális háromdimenziós lények kétdimenziós visszatükröződései, amelyek ezért nem kétdimenziós térben mozognak, cselekszenek, hanem cselekvésük, környezetük, tárgyias világuk stb. szintén csupán normális háromdimenziós valóságunk egy darabjának kétdimenziós visszatükröződése. A rajzolás és a festészet feltalálása óta ismeretes, hogy ez a háromdimenzionális valóság kétdimenzionálisan visszatükrözhető, és hogy az emberek ezt visszatükröződésnek is apercipiálják; a filmnél csak az az új, hogy a mozgatottság is visszatükrözhető ilyen módon, ami azonban mit sem változtat azon az alapkérdésen, hogy a valóság és a visszatükröződés formái három-, illetve kétdimenzionálisak. Einsteinnél háromdimenzionális emberek gondolatai és érzései egy kétdimenziós valóságban jelennek meg. (A film csak tisztán technikailag van kétdimenziósra manipulálva, például a kétdimenziós vászon helyettesíti itt a háromdimenziós színpadot, a filmszalagok kétdimenziósak, ennek megfelelően csomagolják

őket stb.) A film lényege, ami filmmé teszi, abban rejlik, hogy kétdimenziós vetítés segítségével egy háromdimenziós világ élményét, háromdimenziós emberek sorsát idézi fel. Így hát a visszatükröződéseknek egyáltalán nem lehetnek önálló képzeteik, csak visszatükrözik azokat, amelyek modelljeiket a valóságban eltöltötték. Különben ennek a gondolati kísérletnek a logikájával azt mondhatnánk, hogy a Mona Lisa nem képzelhetne el magának háromdimenziós világot, a milói Venus ellenben igen. A nem és az igen egyformán értelmetlen volna itt; e gondolatkísérlet királya csakugyan meztelen volt.

Azt mondhatná valaki: még ha igaz volna is minden, amit Einstein gondolati kísérlete ellen felhoztunk, akkor sem érinti ez gondolatmenetének lényegét, nevezetesen azt, hogy a geometria a fizika része. A geometria tehát nem a valóság ragyogóan elvonatkoztatott és ezért tudományosan végtelenül termékeny visszatükröződése, amelynek a fizikára való kritikai alkalmazása rendkívüli módon serkentette és serkenti még ma is a fizikát, hanem a geometria tárgyai éppoly reálisan testiek, mint magának a fizikának a tárgyai. Mint ismeretes, ez a feltételezés az általános relativitás-elmélet egy mozzanata. Ha most filozófiailag kicsit közelebbről próbáljuk megvizsgálni Einstein idevágó nézeteit is, akkor még egyszer hangsúlyozzuk, hogy megjegyzéseink érinteni sem akarják az általános relativitás-elmélet fizikailag helytálló vagy helytelen voltát, már csak azért sem, mert a szerző illetéktelen ezen a területen. Itt kizárólag arról a tisztán filozófiai kérdésről van szó, Einstein néhány megjegyzése alapján, hogy vajon a geometria a valóság visszatükröződése-e, vagy tárgyai és ezek összefüggései éppoly reális alkotóelemei a fizikai valóságnak, mint a keménység, a súly stb. Einstein korábban idézett fejtegetéseihez szorosan kapcsolódva így nyilatkozik erről a kérdésről: „Mit jelent az, ha azt állítjuk, hogy háromdimenziós terünk euklideszi? Nos, semmi többet, mint hogy az euklideszi geometria minden logikailag kifogástalanul bizonyított tételét szükségképpen igazolja a gyakorlati kísérlet. Merev testekből vagy fénysugarakból tárgyakat konstruálhatunk, amelyek hasonlítanak az euklideszi geometria eszményített alakzataihoz. Így egy vonalzónak éle, egy fénysugár az egyenesnek felel meg, a vékony, szilárd botokból épített háromszög szögeinek összege 180°,

és két nem-hajlékony drótokból előállított, közös középpontú kör rádiuszainak viszonya megegyezik kerületük viszonyával. Ilyen szempontból az euklideszi geometria a fizika egyik, persze igen egyszerű, szakterülete. De azt is elképzelhetjük, hogy ebben a viszonyban diszkrepanciák mutatkoznak, például hogy egy eddig különböző okokból merevnek gondolt botokból épített nagy háromszög szögeinek összege többé már nem 180°-ot tesz ki."[13]

Ha a világos kifejezéseknek van értelmük, akkor Einstein az euklideszi geometriát hipotézisnek fogja fel, olyan modellnek, mely fizikai jelenségek megismerésére szolgál. Tételei logikailag kifogástalanul vannak bizonyítva, és gyakorlati kísérlettel kell igazolni őket. Csakhogy először is a geometria állításai semmiképp sincsenek logikailag bizonyítva. Nincs a világon olyan logika, amelyből le lehetne vezetni azt a tételt, hogy a kör kerülete $2r\pi$. Másrészt az ilyen tételeket nem kell a fizikai valóságban igazolni. A geometria ezzel szemben egy tiszta térbeliségre redukált, és eszerint egyneműsített valóságot tükröz vissza, amelynek egynemű közegében tisztán térbeli alakzatok törvényszerű összefüggéseit vizsgálja. Már azáltal is létrejön ez az egyneműsítés, mivel a tér dimenziói olyan tisztán magáértvaló létet öltenek, amilyennel a dolgok fizikai valóságában elvileg nem rendelkezhetnek. Egy vonalnak például csak egy dimenziója van, egy felületnek kettő stb. Ilyesmi egyáltalán nem fordulhat elő a tárgyias fizikai valóságban; a visszatükröződésben azonban ésszerű absztrakció megy végbe, és ennek ésszerűsége éppen abban mutatkozik meg, hogy a visszatükröződés teljesen elhanyagolja a valódi dolgok reális tárgyi tulajdonságait és viszonylatait. Bármilyen vékony drótból készül el az einsteini kör, még a legfinomabb drótnak is három dimenziója van, nem pedig egy, mint a geometriai vonalnak.

Ez a geometriai visszatükröződésben létrejövő ésszerű egyneműsítés az így feltárt térviszonylatok magasrendű matematizálását teszi lehetővé, a tisztán térbeli összefüggések matematikailag kifejezett racionalizálását, amelyet a dolgok puszta megfigyelésének stb. útján sohasem lehetett volna elérni. És ha itt a matematizálásról beszélünk, rögtön hozzá kell tennünk, hogy magától értetődően a matematika is a valóságos dolgok és viszonylatok mennyiségi sajátosságának helyes visszatükröződésén alapul. Ha a legelemibb je-

lenségre szorítkozunk és negyven emberről vagy ötven fáról beszélünk, akkor gondolataink a tárgyak tisztán mennyiségi voltát tükrözik vissza, egy ilyen tárgycsoport mindenkor meglévő darabjainak számát, eltekintve a tárgyak többi minőségi sajátosságaitól. Példáinkban még megtalálható a minőség elvont maradványa, amennyiben emberekről és fákról beszéltünk. Ha innen a legegyszerűbb matematikai művelethez, az összeadáshoz akarunk előrehaladni, akkor ki kell iktatni ezt a minőségi maradványt, vagy olyan absztrakcióval kell pótolni, amely még több minőségi sajátosságot szüntet meg. Akkor azt mondhatjuk, hogy negyven élőlény meg ötven élőlény annyi mint kilencven élőlény. A matematika fejlődése ragyogóan igazolta ennek az egyneműsítő absztrakciónak a helyességét és termékenységét, és segített a valóság fölöttébb bonyolult mennyiségi összefüggéseinek a felderítésében, ami közvetlen utakon ugyancsak lehetetlen lett volna. Így vált, ismételjük, az egyneműsítően elvonatkoztató visszatükröződés alapján lehetővé a geometriailag visszatükröződött tiszta térviszonyok matematizálása is.

Az ésszerű absztrakciónak mindezek a diadalai azonban mitsem változtatnak azon az alapvető ontológiai tényen, hogy mind a geometria, mind pedig a matematika a fizikai valóságnak visszatükröződése, nem pedig része, „eleme" stb. Mivel a geometria és a matematika a valóság alapvetően fontos mozzanatait, tiszta térviszonylatait, illetve tisztán mennyiségi vonatkozásait tükrözi vissza, e tudományok nagyszerű eszközök arra, hogy megismerjünk minden egyes valóságot, amennyiben ennek lényegét térviszonylatok, illetve mennyiségi viszonylatok alkotják. Mindezek a fényes eredmények azonban nem feledtethetik velünk azt az egyszerű igazságot, hogy ezek a visszatükröződési módok mindig csak a valóság meghatározott mozzanatait tükrözhetik vissza, de az önmagában létező valóság még végtelenül sok más tényezőből is áll.

Még Carnapnak is, mint láttuk, el kell ismernie itt, hogy egy fizikai valóság-darabra vonatkozó matematikai képletek sokféle fizikai értelmezési lehetőséget tesznek lehetővé. Tehát csak a mozzanatok totalitásának visszatükrözése és elemzése derítheti fel, hogy mi is valójában egy valódi jelenség. És az ilyen elemzésnél – amennyiben a valóság jellegéről és nem puszta manipulálásáról van

szó – a filozófia joggal követelheti meg a tudománytól, hogy különböztesse meg egymástól a valóságot és a megismerés céljaira alkalmazott visszatükröződéseit. Ezek a fejtegetések tehát nem támaszthatnak igényt arra, hogy bármit is állítsanak Einstein fizikai elméleteiről. Csak az állapítják meg, hogy gondolati kísérlete nem bizonyítja filozófiailag azt a tételt, amely szerint a geometria „a fizika szakterülete". Úgy látjuk inkább, hogy ezen a ponton a jelentős fizikus filozófiai engedményt tett a neopozitivizmus manipulációs elméletének, és tekintélyével támogatta ennek azt a főtörekvését, hogy eltüntesse a tudományból a valóságot. És ebből a szempontból a film kétdimenziós embereiről szóló fejtegetés nem csupán véletlenszerű nyelvbotlásnak látszik, hanem annak tünete, hogy milyen zavaróan befolyásolja a neopozitivizmus általános manipulációs módszere az egész jelenlegi gondolkodást.

A neopozitivizmus csaknem minden állásfoglalásánál a filozófiailag fontos tényállások hasonló zűrzavarai, filozófiai alapkérdések elhomályosulásai figyelhetők meg. Hiszen a manipulációnak mint a neopozitivizmus egyetemes módszerének alapvető vonásához tartozik, hogy épp az ilyen kérdéseket iktassa ki teljesen – a „metafizika" címkéjével ellátva – a tudományból, hogy a valóság reális problémáin való gondolkodás meg ne zavarja, sőt ne is gátolja a manipulációs apparátus korlátlan működését. Elég, ha visszautalunk arra, amit már érintettünk: hogy miként kezeli az úgynevezett pszichofizikai paralelizmust. Itt tudománytalannak bélyegzik és mellőzik a reális válaszadást a magasabbrendűen megszervezett élet legfontosabb kérdéseire, és a valódi prioritás, valódi kölcsönhatás stb. kutatását rossz hírbe keverik mint „metafizikai" eljárást, hogy az elszigetelt egyedi eredmények kézhezálló és kényelmes manipulálását a tudományosan egyedül megengedhető egység méltóságára emeljék. És ami a részletek vonatkozásában történik, az uralkodik az egész elvein.

Érdekes és jellemző, hogy az egységes tudomány problémáját ma a legenergikusabban a neopozitivizmus vetette fel. Nos, kétségtelen, hogy e követelménynek van jogosult mozzanata. A részletkutatások differenciálódása mérhetetlenül megnövekszik, olyannyira, hogy olykor még derekas tudósok sem értik meg a szomszédos szakterület „nyelvét". Ez a helyzet annál is groteszkebb és el-

viselhetetlenebb, mivel éppen a valóság jelenlegi kutatása, a specializálódással egyidőben, mind gyakrabban fenyegeti a tudományágak iskolás elhatárolását, mind gazdagabb kereszt-kapcsolataikra, kölcsönös vonatkozásaikra stb. derít fényt. Valóban időszerű követelésnek ezért az látszik, hogy minden alkalommal vissza kell nyúlni az önmagában létező valósághoz, nem törődve azzal, hogy hol és miként rendezik el akadémikusan az egyes jelenségcsoportokat. Így létrejöhetne és létre kellene jönnie a tudományban az egyetemesség új típusának: az egyedi konkrét tények megragadásában jelentkező intenzív és konkrét sokoldalúság egyetemességének. Már ma is látható néhány ilyen kezdeményezés, ennek előfeltételeképpen azonban a valóságból, a szóbanforgó konkrét tényállás igazi magábanvaló létéből kell kiindulni. Ha ezt a valóságot helyesen ragadják meg, akkor a munkamegosztásszerű visszatükrözésben mesterségesen megvont határok nem akadályozhatják a megismerés fejlődését. Effajta törekvésekkel találkozhatunk már a jelenben; de ezek többnyire spontánul jönnek létre annak felismerése nélkül, hogy az illető komplexussal kapcsolatos ontológiai tisztánlátás adhatja a legbiztosabb útbaigazítást arról, valójában mely kölcsönhatások, kereszt-kapcsolatok a mérvadók egy konkrét problémakomplexus szempontjából.

A neopozitivisták ebben a kérdésben is olyan programmal lépnek fel, amely – minél nagyobb befolyásra tesz szert, annál inkább – alkalmas arra, hogy nehezen kibogozható zavarokat idézzen elő és rögzítsen ebben a kérdésben. Egy az Egyesült Államokban kiadott enciklopédia programadó cikkeiben egységes tudomány követelményével lépnek fel. Leibnizre, a tizennyolcadik század francia enciklopédiájára hivatkoznak, de persze nem akarják komolyan tudomásul venni, hogy a tudományos kutatás egységesítésére és eredményeinek szintézisére tett korai és ezért idő előtti kísérletek kiindulópontja szöges ellentétben áll az ő programjukkal: a régieket ugyanis az a meggyőződés élteti, hogy az önmagában létező világ és ennek benső törvényszerűségei egységesek, és ezt az egységet azután egy egységes tudományban lehet és kell is tudatszerűen – visszatükrözni. Az egységes tudományra és – bizonyos mértékig ennek részlettörlesztéseképpen – az egységes enciklopédiára tett javaslat szögesen ellentétes előfeltevésekből indul ki. Carnap ezt

mondja: „A tudomány egységének kérdését a tudomány logikájának problémájaként, nem pedig ontológiai problémaként fogjuk fel. Nem azt kérdezzük: ‚Egységes-e a világ? Valamennyi esemény valamiféle része ennek?' . . . kétségesnek látszik, hogy olyan filozófiai kérdésekben, amilyeneket mint monizmust, dualizmust és pluralizmust tárgyalnak, egyáltalán találunk-e elméleti tartalmat. Mindenesetre, ha azt kérdezzük, van-e egység a tudományban, ezt logikai kérdésnek véljük, amely a különböző tudományágak terminológiája és törvényei közötti logikai rokonságra vonatkozik."[14] Az egységes tudomány követelménye tehát az össztudásanyag egységes manipulálhatóságát jelenti, függetlenül attól, hogy milyen jellegű maga a valóság, és hogy vajon nincsenek-e benne sajátos szerkezettel és dinamikával, és ennek következtében sajátos törvényszerűséggel rendelkező létterületek.

Amikor elutasítjuk ama tételek manipulálhatóságának valóságtól idegen – állítólag csak semleges – egységességét, amelyekben tudásunk felhalmozódik és koncentrálódik, akkor ez természetesen nem jelenti azt, hogy a tudományos megismerés egységes felépítése ellen foglalunk állást. Ellenkezőleg. Minden igazi filozófia legalábbis általánosságban akarta megragadni egy ilyen egység elveit. Hegel óta azonban nem beszélhetünk végső differenciációkat kizáró abszolút egységről, de abszolút ellentétekről, feltétlen és átmenet nélküli különneműségekről sem. A filozófiai értelemben vett egység valójában az egység és a különbözőség egysége. Ezt a dialektikus egységet azonban csak magában a valóságban lehet felfedezni. A világ tudományos megismerésének egysége csak akkor jöhet létre, ha magában a valóságban sikerül feltárnunk és tudatosítanunk azokat az elveket, amelyek az egység és különbözőség ilyen egységének szerkezetét és dinamikáját meghatározzák; az egység akkor is megmarad, ha sehol sem tesz erőszakot a szerkezet és a dinamika különbözőségén. Ugyanis – hogy gondolatainkat kissé konkretizáljuk – bensőleg egységes tudomány csak akkor jöhet létre, ha a szerves létet mint minden egyes lét alapját rögzítettük, anélkül, hogy gondolatilag lerombolnánk az élet és a társadalom létének specifikus sajátosságát, ha a létmódok különbözőségét egymással fenntartott szétválaszthatatlan kapcsolatukban és egyúttal minőségi differenciáikban fogtuk fel. A régi materialisták mecha-

nikus monista kísérletének csődöt kell mondania, de még inkább azoknak az elméleteknek, amelyek a különböző létmódokat különbözőségükben abszolutizálták, mint a vitalizmus, a szellemtudomány stb.

A neopozitivizmus, mint láttuk, minden egyes ontológia kikapcsolásával, a tudományos „nyelv" puszta egységével a rá jellemző logisztikus manipulációval akarja megoldani ezt a kérdést. Ezért a lét összes specifikus formái szükségképpen elvesztik benső sajátosságukat, és a – neopozitivisták módján értelmezett – modern fizika modellje szerint kell tárgyalni őket. A közvetlen felszínen az a benyomás keletkezett, mintha itt azoknak a régi – mechanikus materialista – gondolatoknak a korszerű megújításáról volna szó, amelyek szerint a tudományosan megragadható világegyetem minden jelensége egységesen visszavezethető a fizikai világban működő mechanika törvényszerűségére. E benyomás evidenciáját tovább fokozza, hogy közben rendkívüli módon kifejlődött a világ törvényszerűségének megragadására alkalmazott matematikai módszer. Elég, ha a biofizika és a biokémia eredményeire vagy a gazdaság stb. területén gyakran sikeresen alkalmazott matematikai módszerekre emlékeztetünk. Így hát úgy látszik, az általános matematizálás, a szemantikusan egységesített tudományos „nyelv" segítségével magasabb szinten vált megvalósíthatóvá az az egységesítő módszer, amely a mechanikus materializmusnál a különböző létmódok magukban való minőségi különbözőségeinél csődöt mondott. Ez azonban csak látszat. A létmódok ontológiai különbözősége csak homogenizáló, a valódi sajátosságot megerőszakoló egyformásítással küszöbölhető ki a tudományos fogalomalkotásból. „Naturam expellas furca, tamen usque recurret." Bármilyen ellentétes is a két egységesítési kísérlet – az első primitív, egyszerűsítő ontológián alapul, a második minden ontológia ignorálására tett rafinált kísérleten –, mindkettő az önmagában létező valóságnak ugyanazon az ellenállásán szenved hajótörést, a valóság igazi mivolta ugyanis éppúgy szembeszegül a durva erőszaktételnek, mint a kifinomultnak. Ez utóbbi közvetlenül úgy fejeződik ki, hogy a programatikusan irányított egységesítő kitételekből újból és újból megoldhatatlan ellentmondások fakadnak, mégpedig olyanok, amelyek éppen a program középpontját találják el, éppen a gyakorlati-reál-

politikai, ontológia-ellenes mozzanatát utasítják az utópia birodalmába.

Ebből a szempontból ma szükségtelen a mechanikus materializmust bírálni. A neopozitivizmusnál, amely a pragmatizmus örökségét is felvállalta, a valóság ellenállása a program gyakorlati keresztülvihetetlenségében, csődjének – pragmatikus – szükségszerűségében nyilvánul meg. Ezt a kudarcot persze sohasem ismerik be nyíltan. Carnapot fölöttébb sértené, hogy a metafizikus Fichtével hasonlítjuk össze, fejtegetései azonban meghökkentően emlékeztetnek Fichte mondására: „Annál rosszabb a tényeknek." De az ellentétet is észre kell vennünk: Fichte nyíltan mondja ki ezt, olyan pátosszal, amelynek a francia forradalom, a gondolkodás remélt forradalmi megújítása ad szárnyakat, Carnap pedig a sikerei révén magabiztossá vált menedzser jellegzetes bizakodásával, aki makacsul kitart amellett, hogy a jelenleg csak részben manipulált piacot teljesen meghódítja majd. Ehhez a varázseszköz a tudományos „nyelv" egysége, konkrétabban kifejezve, az a lehetőség, hogy egy terület állításait a másik terminológiájára fordítsák át, amihez a mintát minden tudomány számára a matematikai fizikának kell szolgáltatnia. (Innen a „fizikalizmus" kifejezés.) Mármost Carnap azt állítja, hogy a biológia minden állítását minden további nehézség nélkül át lehet „fordítani" a fizika „nyelvére" – és így ezen a ponton bizonyítást nyert az egységes tudomány megléte. „Korábbi fejtegetéseinknek megfelelően egy biológiai törvény csak olyan műszavakat tartalmaz, amelyek redukálhatók fizikai műszavakra."[15] Carnapnak persze azonnal el kell ismernie, hogy ezzel a probléma még mindig nincs kielégítően megoldva. Rámutat arra, hogy egyre több biológiai törvény vezethető le a fizikaiakból, és amikor ebből arra a következtetésre jut, hogy a fizika és a kémia termékenyen segítheti a biológiai kutatást, akkor tökéletesen igaza van.

De ezzel még csak fel sem vetette, nemhogy megoldotta volna a biológia problémáját. Mivel Carnap, a többi neopozitivistához hasonlóan, mint láttuk, a matematikai-fizikai állítások reálfizikai értelmezésével sem sokat törődik, és e téren a döntést a tudományos konvencióra hárítja át, magától értetődik, hogy egyáltalán nem érdekli azoknak a biológiai jelenségeknek a biológiai értelmezése sem, amelyek matematikai-fizikai képlettel (itt beleértve a kémiát

is) kifejezhetők. Sőt, a szóbanforgó enciklopédia egy másik munkatársa, Felix Mainx tudományosan egyenesen feleslegesnek nyilvánít minden általános biológiát; szerinte ennek csak pedagógiai jelentősége van, de nem önálló kutatási terület.[16] A neopozitivisták itt kényelmes álláspontot foglalnak el, amennyiben az általános biológia problémakörét egyszerűen azonosítják az olyan tudományosan kompromittált és elintézett elméletekkel, mint amilyen a vitalizmus. Az ilyen olcsó vitamódszerrel azonban nem lehet, vagy legfeljebb csak átmenetileg lehet kitessékelni ezt a problémát a tudományból, és akkor is csak a biológiának mint az életről szóló tudománynak a kárára. Mert még ha a részletkutatás mégoly gazdag eredményeinek ellenére sem deríthetők fel pontosan az életnek, a lét minőségileg sajátos módjának a középponti kérdései – csak az ontogenetikus és filogenetikus újratermelés tudományos, nem ontológiai probléma-körére utalok –, mégsem tagadhatja senki, hogy ezek tények. Minden részleteredmény, amelyhez igen gyakran nagyon termékeny módon biofizikai és biokémiai utak vezetnek, végső soron növeli ismereteinket arról, hogy mi a magábanvaló élet, mi közös benne más létmódokkal, és mi adja léte specifikus, megkülönböztető jegyeit. Közhely, hogy az olyan elméletek, mint amilyen a vitalizmus, teljesen helytelenül válaszoltak ezekre a kérdésekre: de a neopozitivizmusnak nincs joga ahhoz, hogy a tudományból kiküszöbölje ezeket, amiért mindmáig még nem találtak rájuk megfelelő megoldást.

A gondolkodás fejlődése azt mutatja – e fejtegetések során még gyakran térünk vissza erre –, hogy az ontológiai kérdések sokszor jóval azelőtt merülnek fel, mint hogy tudományosan megválaszolhatók volnának, és hogy ez a fejlődés fokonként gyomlálja ki a hamis nézeteket, amelyeket helytállóbbakkal helyettesít, és hogy itt szakadatlan kölcsönhatás alakul ki a tudománnyal. De korunk különlegessége, hogy radikálisan és céltudatosan el akarják különíteni a tudományt a valóságtól. A tudomány „tisztaságának" nevében szokták ezt végrehajtani, és éppen ezzel ártanak a tudománynak. Tudásunkat ugyanis szembesíteni kell ezekkel a valódi tényekkel, és sehol sincs megírva, hogy egy ontológiai előfeltételnek vagy válasznak feltétlenül ugyanolyan zavarosnak és reakciósnak kell lennie, mint a vitalistákénak. Egy olyan jelentős fizikus, mint

Schrödinger, például úgy próbált válaszolni a biológia ontológiai alapkérdésére, az élet lényegére, hogy egy hipotézist állított fel, amely szerint az élet alapja az entrópia megfordítása.[17] Természetesen távol áll tőlünk, hogy állást foglaljunk Schrödinger feltételezése ellen vagy mellett. Csak azért említjük meg, mert látható belőle: az ellenőrizhető tudományosság talaján maradva, sőt, esetleg a fizikai (vagy kémiai) kategóriák segítségével is lehet találni az élet specifikus lényege számára olyan megoldást, amely a fogalom szintjére emeli az életnek a szervetlen valósággal való folyamatos összefüggését és az élet önálló sajátosságát is. Ha tehát a „metafizika" címszóval kiiktatják az ilyen problémákat, ez a biológiának mint tudománynak a leszűkítésére és eltorzítására vezet.

Az ilyen kérdéseket itt természetesen nem tárgyalhatjuk részletesen. Csak a valóság egy más összefüggésében már érintett kategóriáját említjük meg még egyszer, nevezetesen az egyediséget. Már az ontogenetikus reprodukciós folyamat következtében is sokkal szembeötlőbb szerepet játszik az egyediség az élet területén, mint a szervetlen valóságban – ezt a nyilvánvaló tényt még a neopozitivizmus nyelvszabályozása sem hagyhatta egyszerűen figyelmen kívül. A már említett Felix Mainx az állatok és növények diszkontinuus sokaságáról beszél, s megemlíti, hogy ezek ezért nem sorolhatók be olyan tisztán mennyiségi módon, mint a Mengyelejev által osztályozott kémiai elemek, és hogy itt – a kémiai elemektől eltérően – nem lehet előre megjósolni eddig ismeretlen formákat. Ha eltekintünk az egyszerű elemeknek és a gyakran fölöttébb bonyolult organizmusoknak – csak tisztára manipulációs módon megengedhető – azonosításától, akkor itt Mainx a komplexusnak legalább egyik oldalát elismerte, de mint neopozitivistának nem jut eszébe, hogy az ilyen kényszerűen elismert tényállásból módszertani következtetéseket vonjon le annak a létmódnak a különbözőségére vonatkozóan, amely előidézi ezt a különbözőséget. Az egyediség kategóriájának ez a nyomósabb jelentősége megnyilvánul jellegzetesen gyakorlati biológiai kérdések elméleti felfogásában is. Gondoljunk csak az orvostudományra. Tárgya megszüntethetetlenül mindenkor egy egyedi beteg. Ha mennyiségi mérések alapján megvizsgálhatók és megállapíthatók volnának egészségi állapotának összes tünetei,

amitől természetesen még igen távol vagyunk, a diagnózis és a kezelés helyességét végső soron mégis mindig az egyedi beteg egyedi sajátossága dönti el. Karikaturisztikus élességgel mutatja meg a neopozitivizmus módszertani sajátosságát az a mostanában újból és újból kinyilvánított neopozitivista ideál, hogy a kvantifikált részlet-vizsgálatok növekvő mennyisége és pontossága esetén kibernetikus géppel pótolható a vizsgálatokat figyelmesen tanulmányozó és értékelő orvos személyes diagnózisa. Egyrészt így módszertanilag tudatosan elhanyagolják a páciens egyediségét, másrészt, amiről már szintén beszéltünk, megvetően félretolják a mennyiségileg rögzített egyedi összefüggések biológiai interpretációját a mennyiségiben megrekedő közös „nyelv" kedvéért. Nem kell orvosnak lennünk ahhoz, hogy tudjuk: a helyes diagnosztizáláshoz minden mennyiségi vizsgálatot, legyen az kardiogramm, vérsejtszámlálás, vérnyomásmérés stb., biológiailag, vagyis az egyedi paciens személyisége, kórtörténete stb. szerint egyedileg kell értelmezni. (Az egyediség kategóriájának ezen a mérvadó jelentőségén mitsem változtat, hogy vannak tipikus folyamatok stb.).

A tudományos manipuláció neopozitivista egysége még groteszkebben hat, ha a kutatás az emberrel, az emberi viszonylatokkal foglalkozik. Itt – a társadalomtudományok, főként az ökonómia valódi eredményeit elhanyagolva – nem a valódi tudományos módszerek átértelmezésének – megengedhetetlen –, egyszerűsítésének útján haladnak, ellenkezőleg, a neopozitivizmus itt közvetlenül a modern manipulációs filozófiákhoz csatlakozik. Carnap már idézett cikkében pusztán az egyéni és társadalmi behaviorisztikát különbözteti meg egymástól. Míg a pszichológiánál még részletesen tárgyalja az osztályozás bizonyos nehézségeit, úgy látja, hogy a társadalomtudományban még csak beható elemzésre sincs szükség: „e terület minden műszava redukálható más területek műszavaira. Emberek vagy más organizmusok csoportjának vizsgálati eredményei leírhatók e csoport tagjainak, egymáshoz és környezetükhöz való viszonylatainak műszavaival. Így hát minden egyes műszó alkalmazása számára a feltételek megfogalmazhatók, a dologi nyelvet is beleértve, a pszichológia, a biológia és a fizika műszavaival. Sok műszó definiálható ilyen alapon, és a maradék bizonyára redukálható rájuk."[18] Carnap elismeri ugyan, „hogy ma a pszicholó-

gia és a társadalomtudomány nem vezethető le a biológiából és a fizikából. Másrészt nincs tudományos alapja annak a feltételezésnek, hogy az ilyen levezetés elvileg és örök időkre lehetetlen volna."[19]

Egyenesen lefegyverző az egyetemes manipuláció ilyen dogmatizmusa. Ezért nem is vitázunk tovább Carnapnak ezekkel az állításaival. Sokan már ma is úgy látják, hogy e tételek magukat semmisítik meg. Más olvasókat az elkövetkező fejtegetések összességéhez kell utasítanunk, amelyek implicite tartalmazzák a neopozitivista állásfoglalás cáfolatát anélkül, hogy ezt külön bírálatban részesítenénk.

2. KITÉRÉS WITTGENSTEINRŐL

Eddigi fejtegetéseink az ontológia problémáját tudatosan korlátozták a tudomány benső felépítésére, a valósággal fenntartott ismeretelméletileg kifejezett kapcsolatára, a konkrét tényállások megragadásában rejlő ontológiai problémák ismeretszerű értelmezésére stb. Világos, hogy ezzel még távolról sem vázoltuk kielégítően az ontológiai kérdésfeltevések és válaszok szerepét az emberi életben. Hiszen, mint e mű második részében, a munka tárgyalásakor látni fogjuk, a hétköznapi életnek, a hétköznapi gyakorlatnak egyenesen központi kérdése, hogy az ember helyes viszonyt építsen ki a tudaton túli, önmagában létező valósággal. Sőt, joggal állíthatjuk, hogy az emberiség tudományos beállítottsága genetikusan ebből az elemi szükségletből nőtt ki. De ezzel a genezissel még távolról sem merült ki a kérdés. Az ember tevékenységének egész birodalmát, benső lényegét tekintve, az önmagában létező valóság, illetve a tudatban erről mindenkor kialakult tükörkép határozza meg: ezek a nézetek hatnak az emberi gyakorlat különböző tartalmaira és formáira. Ezt a komplexust behatóan és adekvát módon csak a konkrét társadalomtudományokban, az emberi gyakorlatnak – ezen belül az etikának is – a konkrét elemzései során lehet tárgyalni. Itt tehát csak az alapvető tényeket vázolhatjuk, jelzésszerűen és futólagosan. Ez azonban mégis elengedhetetlen, mert a neopozitivizmus lassan létrejövő világuralma, éppen az ontológiákkal szembeni semleges-elutasító magatartása következtében a modern világnézet kialakulásának döntő tényezőjévé vált mind a tiszta elméletnek, mind pedig a vele szorosan összefüggő, a szó legtágabb értelmében vett gyakorlatnak. Ismerjük már a neopozitivisták általánosan eluralkodó magatartását: a teljesen felnőtt és

érett menedzser jóindulatú megvetését azok gyermeteg-romantikus illúziói iránt, akiket nem tölt el a beteljesülés és kielégültség érzésével egy maradéktalanul manipulált világ súrlódásmentes működése, és akik olyan álmokat hajszolnak, amelyek az emberi fejlődés régen túlhaladott, primitív állapotaiból fakadnak.

De a modern filozófiai fejlődés minden ismerője tudja, hogy ezzel még korántsincs körülírva a társadalmilag jelentékennyé vált polgári gondolkodás teljessége. A pozitivizmus diadalmenetével egyidőben újból és újból jelentkeznek olyan filozófiák is, amelyek ismeretelméletileg ugyanazon vagy nagyon is hasonló talajon állnak, mégis úgy vélik: foglalkozni kellene a filozófia „történeti", „hagyományos" problémáival is, hogy korszerűen megoldhassák őket. Az ilyen gondolkodók, társadalmi beállítottságukat tekintve, a manipuláció feltartóztathatatlan előrenyomulását a mai kapitalizmusban megváltoztathatatlan ténynek, „végzetnek" fogják fel, de szellemi ellenállást próbálnak tanúsítani ennek spontán, közvetlenül ideológiai következményeivel szemben. Nagy hatásuk azt bizonyítja, hogy ilymódon egy valóban meglévő társadalmi szükségletet fejeztek és fejeznek ki. Itt sem törekedhetünk arra, hogy részletesen, *in extenso* tárgyaljuk ezt a tiltakozási mozgalmat. A múlt század második feléből csak Nietzschére, a századforduló korából Bergsonra utalunk. Ismeretelméletileg Nietzsche nagyon közel állt a neopozitivizmushoz, mint ezt már Vaihinger is elismerte, aki bizonyára kompetens tanú, mivel – a *Philosophie des Als Ob* megírása idején – az elsők között vállalkozott arra, hogy Kantot a következetes pozitivizmus szellemében értelmezze át. Ebben az összefüggésben Forbergen és Langén kívül éppen Nietzschét tekintette útitársának, és eközben, joggal, egyáltalán nem zavarta, hogy Nietzsche pozitivista ismeretelméletére romantikusan kalandos (idézőjel nélküli) metafizikát épített fel, amelynek egyik lényeges tétele az „azonos visszatérése" volt. Bergson ismeretelméletének a pragmatizmushoz fűződő bensőséges viszonya túlontúl ismert ahhoz, semhogy itt közelebbről elemezzük. Az ilyen átmeneti alakok felsorolását tetszés szerint folytathatnánk.

Bennünket azonban nem annyira a jelen előtörténete, mint maga a jelen érdekel. Nemsokára rátérünk az egzisztencializmusra, mely a neopozitivista önelégültségnek, a manipuláció éppen most ki-

virágzó általánosságával együtt kialakuló neopozitivista konformizmusnak a „rebellis" ellenpólusa. Mégis tanulságosnak gondoljuk, hogy például Carnap és Heidegger nemcsak ellentétes végletekként befolyásolják mélyen a jelenkor gondolkodását, hanem hogy ők társadalmilag azonos forrásból fakadó áramlatok végletei, és ezért elméleti alapvetésükben is sok a közös vonás, és mielőtt rátérnénk az egzisztencializmus vizsgálatára, röviden utalnánk egy olyan neopozitivistára, aki az ismeretelmélet minden fontos kérdésében egyetértett ugyan a neopozitivizmussal, sőt nagyon nagy mértékben hozzá is járult törekvéseinek megalapozásához és kiépítéséhez, és lényegesen befolyásolta a tan fejlődését, annyiban azonban mégis filozófus maradt, és nem pusztán a gondolati élet menedzsere, hogy a filozófia hagyományos problémáit problémákként élte át és ha – jó ortodox neopozitivista módon – ki is tessékelte a tudományos filozófia birodalmából, mégis igazi problémának, benső konfliktusnak érezte őket: Wittgensteinre gondolunk.

Nem kell részletesen bebizonyítanunk, hogy *Tractatus*-ának nézetei (csak erre a leghíresebb és legbefolyásosabb írására térünk ki), milyen közel állnak a neopozitivista iskola nézeteihez. Ő is metafizikainak, értelmetlennek tart és elutasít minden ontológiai kérdésfeltevést. Ezt mondja: „A legtöbb kijelentés és kérdés, amelyet filozófiai problémákról írtak, nem hamis, hanem értelmetlen. Az ilyen jellegű kérdésekre tehát egyáltalán nem tudunk választ adni, mindössze értelmetlenségünket állapíthatjuk meg. A filozófusok kijelentéseinek és kérdéseinek többsége abból származik, hogy nem értjük nyelvünk logikáját. És nincs mit csodálkozni azon, hogy a legmélyebb problémák tulajdonképpen *nem* problémák."[20] Ez tartalmilag teljes összhangban van a neopozitivizmus általános tanításaival, csak a hanglejtés különbözik kissé. Nemcsak az az érzés csendül ki belőle, hogy a tudományos filozófiából kiutasított problémák az ilyen dekrétumok után is igazi emberi problémák maradnak, hanem figyelemreméltó a meghasonlottság is, amely a neopozitivista szemléletmód ontológiátlan, valóság-nélküli világával kapcsolatos benső állásfoglalásban mutatkozik meg. Wittgenstein az okozati kapcsolatot is elutasítja mint babonát.[21] Így hát következetesen mítosznak tekinti, teljes mértékben a régi mítoszok értelmében, a modern természettudományos világnézetet is, ha vi-

lágnézet akar lenni. „Az egész modern világszemlélet alapja az az illúzió, hogy az úgynevezett természeti törvények a természeti jelenségek magyarázatai. Úgy állnak meg a természettörvényeknél, mint valami érinthetetlennél, mint ahogy a régiek álltak meg az Istennél és a Sorsnál. – És mind a moderneknek, mind a régieknek igazuk is van, meg nem is. A régiek annyiban mégis világosabban láttak, hogy elismertek egy világos határt, míg az új rendszerek esetében szükségszerűen tűnik úgy, mintha *minden* meg lenne magyarázva."[22]

Figyelemreméltó és érdekes azonban, hogy Wittgensteinnél a szigorúan végigvitt logicizmus olykor irracionalisztikus ontológia felé hajlik. Így vitatja – még egészen a szigorú neopozitivista szemantika értelmében –, hogy a logikai tételek ismérve az általánosság, és tételét azzal magyarázza meg, hogy egy nem-általánosított tétel éppúgy lehet tautologikus, vagyis logikai tétel, mint egy általánosított. De közbeilleszti ezt a figyelemreméltó kijelentést: „Hiszen általánosnak lenni csak annyit jelent: véletlenszerűen valamennyi dologra érvényesnek lenni."[23] Mit jelent itt a „véletlenszerűen"? Még ha ezt a kifejezést tisztán szemantikailag értelmeznénk is, irracionalista következtetésekre kellene jutnunk, hiszen a matematikai logicizmus Wittgensteinnél is arra szolgál, hogy az egyes tételek között megteremtse az egyik tétel másikra való redukálhatóságának egynemű sorait, tehát – legalábbis a tételek manipulálásának szintjén – logikailag összefüggő következtetés-sorokat létesítsen, amelyek kizárnak minden véletlenszerűséget. Ha az általánosság véletlenül volna érvényes azokra a tárgyakra, amelyeknek az általánosítása, akkor értelmetlenné válnának mindezek az összefüggések, mert a tisztán véletlenszerű redukálhatatlan és átfordíthatatlan. Mivel aligha tételezhetünk fel a logikailag igen tehetséges Wittgensteinről ilyen módszertani következetlenséget, véleményünk szerint ezt a tételt inkább úgy kellene felfogni, mint Wittgenstein akaratlan kiruccanását az ontológia területére, miközben váratlanul felvillan előtte a mély létbeli diszkrepancia saját logicisztikája és a hirtelen tudatossá vált valóság között.

Ez természetesen elszigetelt epizód marad, de figyelemreméltóan nem az egyetlen. A szolipszizmusról szóló őszinte és nyílt kijelentésnek is hasonló a jellege. Wittgenstein ezt mondja: „Ugyanis az,

amire a szolipszizmus *utal,* teljesen helyes, csakhogy ezt nem lehet mondani, hanem ez megmutatkozik. – Az, hogy a világ az *én* világom, abban mutatkozik meg, hogy *a* nyelv határai (a nyelvé, amelyet csak én értek) az *én* világom határait jelentik. – A világ és az élet egyek. – Én vagyok az én világom. (A mikrokozmosz) ... A szubjektum nem tartozik a világhoz, de ő a világ határa."[24] Ez mégiscsak több, mint az iskolatitkok heinei kifecsegése. A neopozitivista hirtelen ismét tudatára ébred a valóságnak, a valóság szakadéka hirtelen előtte tátong, és ő ismét irracionalista módon megtagadja a semlegesség szent dogmáját. Eközben a puszta mondaninem-tudás – a neopozitivista mindent tud mondani, ami logisztikailag helyes – és a lényegileg irracionalista puszta mutatni-tudás ellentéte végső soron hasonló magatartást tanúsít a valósággal szemben, mint korábbi példánk.

Az értekezés vége összegezi ezt az életérzést. Wittgenstein megkapó őszinteséggel fejti ki itt: „Érezzük, hogy még ha feleletet adtunk is valamennyi *lehetséges* tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük. Akkor persze nem marad egyetlen további kérdés sem; és éppen ez a válasz. – Az élet problémájának megoldását e probléma eltűnése jelenti. – (Vajon nem ez az oka annak, hogy azok az emberek, akik számára hosszas kételyek után az élet értelme világossá vált, nem tudják azután elmondani azt, miben is áll ez az értelem?) Kétségtelenül létezik kimondhatatlan. Ez *megmutatkozik,* ez a misztikum." Figyelemreméltó, hogy ezt a gondolatmenetet a következő kijelentés előzi meg: „Nem az a misztikum, hogy *milyen* a világ, hanem az, *hogy* van."[25] Ebből a szemszögből, és nem a következetes pozitivizmus álláspontjáról, a *Tractatus* fölöttébb konzekvensen így fejeződik be: „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell."[26] De ha egy filozófus arra a kérdésre, hogy mik az életproblémák, csak a hallgatás parancsával felel, mi mást jelent ez, mint e filozófia csődjének beismerését? Persze nem a tiszta neopozitivizmus álláspontjáról, ez virul és tenyészik, és konformista módon boldog ebben az állapotban, ez a csőd a filozófia álláspontjáról mutatkozik meg, ahogyan a filozófiát tudatra és öntudatra ébredése óta mindig is értelmezte az ember. Wittgenstein itt saját filozófiája konzekvenciái elől az irracionalizmusba menekül, de túl okos, és filo-

zófiailag túl tisztán gondolkodik ahhoz, hogy ebből az ontológiai megrázkódtatásból saját irracionalista filozófiát akarjon csinálni. A saját dolgánál, a neopozitivizmusnál marad, és saját gondolkodásának szakadéka, zsákutcája elől szemérmes-büszke hallgatásba burkolódzik. Ebben a hallgatásban azonban mély neokonformizmus kap hangot: a manipuláció általánosságát az élet, az igazi életproblémák magaslatáról semmisnek, emberellenesnek, az igazi emberi gondolkodást lealacsonyítónak nyilvánítja. Wittgenstein magatartása – természetesen tisztán gondolkodói szempontból – tarthatatlanul ellentmondásos. De éppen ezzel – bizonyos mértékig egy filozófiai gesztussal – olyasvalamit fejez ki, ami a jelenlegi társadalmi állapot szempontjából fölöttébb fontos és ellentmondásos: azok gondolkodását (és főképpen érzületét), akik nem látnak kiutat az élet általános manipulálásából, amelyet a jelenlegi kapitalizmus végrehajt, de akik ezzel szemben csak egy eleve tehetetlen tiltakozásra – Wittgenstein hallgatására – képesek.

Világosan látható itt a szoros kapcsolat Wittgenstein és az egzisztencializmus között. Teljesen mindegy, hogy vajon a vezető egzisztencialisták olvasták-e őt és miképpen reagáltak rá. Hasonló társadalmi helyzetek és tendenciák nagyon könnyen előidézhetnek hasonló gondolatsorokat, még akkor is, ha szerzőik nem tudnak vagy nem akarnak tudni egymásról. Persze, mellesleg megjegyezve, szerintünk egyáltalán nem volna olyan nehéz közös magatartásmódokat találni az egzisztencializmusnak Heidegger szerint is kiindulópontul szolgáló fenomenológia, valamint a pozitivizmus és neopozitivizmus között. Maga Husserl, a fenomenológia megalapozásának idején, egészen biztosan egyáltalán nem áll messze a pozitivizmustól. Amikor például kifejti: „A ‚külvilág' létezését és természetét illető kérdés metafizikai kérdés. Az ismeretelmélet, mint a megismerő gondolkodás eszményi lényegének és érvényes értelmének általános felderítése, felöleli ugyan azt az általános kérdést, hogy vajon lehetséges-e és mennyiben lehetséges az olyan dologszerűen ‚reális' tárgyak tudása vagy ésszerű feltevése, amelyek az ezeket megismerő élményekkel szemben elvileg transzcendensek, és hogy az ilyen tudás igazi értelmének milyen normákhoz kell igazodnia; de nem öleli fel azt az empirikusra fordított kérdést, hogy vajon mi emberek szerezhetünk-e ilyen tudást a számunkra tényszerűen kínálkozó adatok alapján, sőt, egyáltalán feladatunk-e, hogy realizáljuk ezt a tudást"[27] – akkor ez a gondolatmenet nagyon közel áll a pozitivizmushoz vagy egy pozitivista színezetű újkantianizmushoz.

Az alaptendenciák közösségén belül a döntő filozófiai motívum egy olyan álláspont keresése, amelynek soha meg nem szűnő alap-

ját a szubjektivitás alkotja ugyan (érzékelések Machnál, élmények Diltheynél stb.), de amely, anélkül hogy az önmagában létező valóságra visszanyúlna, ennek megismerését mindig tagadva, mégis alkalmas arra, hogy egy sui generis objektivitást megtaláljon és szavatoljon. Magában a fenomenológiában ez, ameddig Husserlnél új logikai módszert jelent, talán még nyilvánvalóbb, mint a tulajdonképpeni kortársi pozitivizmusban. A bennünket itt érdeklő probléma csak akkor jelentkezett szemléletesen, amikor Husserl tanítványai és követői, főként Scheler és Heidegger a fenomenológiai módszert ontológiai alapzattá kezdték átdolgozni. Nem akarunk itt részletesen belemenni abba, hogy már maga a fenomenológia is, „redukciói", a valóság „zárójelbe-tétele" révén milyen aggasztóan hajlik a módszertani önkényesség felé. Ugyanis idealista és dialektikátlan előítélet, hogy a lényeg valóban független lehet a valóságtól, hogy tehát csak akkor volna adekvát módon megengedhető, ha az intencionális élményeket módszertanilag gondosan távol tartanák attól, ami valóban létezik. Nem tárgyalhatjuk itt ezt a problémát a tiszta logika viszonylatában, de sok fejtörés nélkül is nyilvánvaló, hogy mindenütt, ahol valamiképpen létező tárgyakról esik szó, a lényeg oly mélyen szövődik össze a valósággal, hogy a valóságtól való módszertani eltekintés („zárójelbe-tétele") csak rendkívüli önkényre vezethet. Akárhogyan akarjuk is meghatározni ontológiailag a lényeget, valójában csak a valóság dinamikus kölcsönös vonatkozásaiban nyilvánulhat meg, ha a valóságot kikapcsoljuk, akkor a lényeg, a jelenség és a látszat megkülönböztetése mindig hiábavaló fáradozás marad. Nem feledkezhetünk meg itt arról, hogy az intencionális aktusok fenomenológiai „megtisztítása" ugyanazokat a hibaforrásokat idézi elő a valóságnak mint olyannak a megragadása szempontjából, amelyekről már a neopozitivizmusnál is megállapítottuk, hogy az egyoldalú ismeretelméleti beállítottság következményei: lehetetlenné teszi, hogy a lét és visszatükröződései között objektíve világosan meglévő határokat észrevegyék és elismerjék. Ha ez már tisztán tudományos területen is nagy zavarokat okozhat, akkor még inkább fennáll ez a veszély ott, ahol az ember, világgal kapcsolatos viszonylatai és gyakorlata válik a vizsgálódás tárgyává. Ha már a geometriának mint a fizikai valóság részének vizsgálatakor nagy

ontológiai zűrzavar mutatkozott, akkor még inkább ez a helyzet itt, ahol teológiai kijelentések „objektivitását" a „zárójelbetétel" segítségével fenomenológiailag az objektív valósággal azonos szinten lehet tárgyalni.

Husserl követői éppen a fenomenológiai módszerre építik fel az ontológiát.[28] Hogy rögtön a problémakör közepébe jussunk, hadd idézzem újból egy Schelerrel folytatott beszélgetésemet: „Amikor az első világháború idején Scheler felkeresett Heidelbergben, érdekes és jellemző beszélgetést folytattunk erről. Scheler azt az álláspontot képviselte, hogy a fenomenológia egyetemes módszer, amelynek bármi lehet intencionális tárgya. ‚Például – fejtette ki Scheler – fenomenológiai vizsgálatokat folytathatunk az ördögről, csak előbb zárójelbe kell tenni az ördög létezésének kérdését.' – ‚Persze – válaszoltam – és ha azután elkészült az ördög fenomenológiai képével, akkor felbontja a zárójelet – és ott áll előttünk a testet öltött ördög.' Scheler nevetett, megvonta a vállát és nem válaszolt."[29] Akkoriban persze Scheler még viszonylag naivan, a Husserl-tanítványok módszertani ortodoxiájával közeledett ezekhez a kérdésekhez. De éppen ezért itt egyenesen groteszk módon fejeződik ki a megengedhetetlen ugrás a valódi (itt állítólagos) objektivitás és az ontológiai értelemben vett valóság között. Akkori, tréfásnak szánt ellenvetésem komolyan alkalmazható Scheler etikájának sok kitételére, ahol Scheler azon fáradozott, hogy a fenomenológiailag leírt etikai tényállásoktól teológiai álláspontok igazolásához jusson el.

Heidegger azonban már sokkal tovább megy Schelernél a fenomenológia tárgyának és módszerének mint az ontológia alapvetésének kifejtésében. Már az a tény is fontos módszertani fordulatot jelent, amely egyébként az egzisztencialista ontológia sajátossága és sajátos hatása szempontjából döntővé és – tárgyilag tekintve – végzetessé vált, hogy ő az ontológia tárgyainak körét eleve az emberre és „világára" összpontosítja. Heidegger ugyanis nyíltan kimondja, hogy az embert (a konkrét létet) és csak az embert tekinti az ontológia kiindulópontjának. Nem elemezhetjük itt egész gondolatmenetét, amely erre az eredményre vezet; fejtegetésünk szempontjából amúgy is csak – mindegy miképpen indokolt – ontológiai kiindulópontja érdekes. Heidegger ezt mondja: „Az onto-

lógiák, amelyeknek konkrét létbeli létjelleggel nem bíró létezők a témái, ennek megfelelően magának a konkrét létnek olyan ontikus struktúráján alapulnak és eszerint motiválódnak, amely magában foglalja egy ontológia-előtti létmegértés bizonyosságát. – Ezért az *alap-ontológiát,* amelyből egyedül fakadhat az összes többi, a *konkrét lét egzisztenciális elemzésében* kell keresni."[30] Egyszerű prózában, amely mindig távol állt Heideggertől, ez annyit jelent, hogy ontológiája csak az embereket és társadalmi viszonyaikat veszi tekintetbe. A társadalmi létnek olyan ontológiáját vázolja tehát fel, amelyből mint irrelevánsak eltűnnek a természet összes önálló ontológiai problémái. Heidegger nyomatékosan vitázik is minden olyan filozófiával, amely valami elsődlegesen ontológiai képződményt lát a természetben, és ennek megfelelően így fejti ki álláspontját: „Ehelyett kísérletet tesznek arra, hogy a világot a létező létéből értelmezzék, vagyis a természetből, amely belvilágilag megvan, de különben egyelőre egyáltalán nincs felfedezve. A természet – ontológiai-kategoriális szempontból – a lehetséges belvilági létező létének határesete. A létező mint természet a konkrét létet csak világban-léte meghatározott módjában fedezheti fel. Ez a megismerés a világ bizonyos világiatlanításának jellegével bír. A ‚természet' mint egy meghatározott belvilágban előforduló létező létstruktúráinak kategoriális foglalata sohasem tehet érthetővé *világiasságot.*"[31] A természet így a társadalmi lét puszta alkotóelemévé válik. Ez tartalmaz bizonyos – fölöttébb viszonylagos – igazságot, mivel „a társadalom anyagcseréje a természettel", mint később látni fogjuk, valóban a társadalmi lét fontos mozzanata. A természet azonban, társadalmi szerepétől függetlenül, mindig valami magában-való-lét, és ezért önálló ontológiai vizsgálatok szükségszerű tárgya. Ettől az önállóságtól megfosztva csak a társadalmi manipuláció tárgya.

Ez látszólag a lehető legnagyobb ellentétben áll a neopozitivizmussal. Hiszen ez éppen az egységes manipulációt tűzi ki célul; az eszmény itt a társadalmi tárgyak meghódítása, teljes alárendelésük a matematikai fizika szemantikus szabályozásainak. Carnap tehát azt követeli, hogy a teljes társadalmi szférát manipulálják gondolatilag a fizika modellje szerint, Heidegger pedig azt, hogy a természetet az ember társadalmi létének puszta rész-mozzanataként

kezeljék. Ez az ellentét azonban csak látszólagos, inkább kölcsönös kiegészítésről van szó. A carnapi követelmény valódi beteljesítése nem volna más, mint valamennyi társadalmi jelenség tökéletes manipulálásának elmélete, és itt, mint láttuk, felbukkan azoknak a kérdéseknek a wittgensteini köre, amelyek valódi életproblémák, de amelyekre a filozófia csak hallgatással tud felelni. Heidegger ontológiája tehát kettős értelemben is a neopozitivizmus szerves kiegészítésének mutatkozik. Egyrészt, mint mindjárt látni fogjuk, kizárólagosan a társadalomban élő emberekre orientált ontológiája korántsem a társadalmi lét valódi, átfogó, és minden oldalú ontológiája, hanem a magasan fejlett kapitalizmus korában az általánosan manipulált társadalmi állapot fölemelése az ontológia szférájába. Heidegger ontológiailag kitűzött megismerés-célja tehát pontosan megfelel annak az eszménynek, amelyre Carnap törekszik, amikor a társadalom körét be akarja sorolni egy egységes neopozitivista tudományba, erről az állapotról mondja Wittgenstein a már idézett helyen, hogy ebben már „minden *lehetséges* tudományos kérdést megválaszoltak". Másrészt Heidegger kísérletet tesz arra, hogy tartalmilag megválaszolja, filozófiailag, ontológiailag artikulálja Wittgensteinnek azt a „hallgatását", amelyben kifejeződik életproblémáinak neopozitivista elutasítása (vagy megoldásukra való képtelensége). Filozófiája ezért nem egzakt ellentéte, hanem kiegészítése a neopozitivizmusnak: ugyanazon a talajon áll, mint a neopozitivizmus, a kor problémáit ugyanúgy tekinti, éppúgy nem lát bennük igazi társadalmi-történeti kérdéseket, hanem egy tudományos, illetve fenomenológiai gondolkodás megváltoztathatatlan alapjait; csakhogy ahol Carnap önelégülten megáll, ott Heidegger wittgensteini viszolygásnak ad hangot. További általánosítással tehát ezt mondhatjuk: Carnap a gondolkodás és az élet általános manipuláltságának leírásával a semlegesség köntösében azt fejezi ki, hogy egyetért ezzel az állapottal. Heidegger is ontológiailag abszolútnak és változtathatatlanul adott „condition humaine"-nek tekinti az elidegenült életnek ugyanezt a társadalmi valóságát, de irracionalisztikus-pesszimista pillantással szemléli ezt az ontológiailag megváltoztathatatlan állapotot, és ontológiailag egy, az alapokat nem érintő, vallásos (vallásos-

ateista) kiút perspektíváját akarja feltárni az egyes személyek számára.

Hogy szabaddá tegye ezt az utat, az intencionális aktusok első kiindulópontját, első tárgyát, magát a jelenséget is újra kell definiálnia. Heidegger számára ennél az alapvetésnél a legfontosabb úgy meghatározni a „lényeglátás" tárgyát, hogy adottságából önkényesség nélkül, a magától értetődő evidencia látszatával leolvasható legyen mindaz, amit ontológiailag fontosnak tart, vagyis a hétköznapok megszüntethetetlenül manipulált élete. Ezért hangzik így az első meghatározás: „A *,jelenség' (,Phänomen')* kifejezés jelentéseként ezért *rögzítendő:* az *önmagát-önmagában-megmutató,* a nyilvánvaló."[32] Így hát az ontológiai értelmezésben szélesre tárult az ajtó a fent jelzett teljes önkény előtt. A lényeg és a jelenség viszonyának Hegel-utáni felfogása szempontjából magától értetődik, hogy a lényeg bizonyos módon megnyilvánul a jelenségben, ha nem is olyan közvetlenül és feltétlenül, mint ahogy ezt Heidegger itt kimondja. Ehhez járul, mint mindjárt látni fogjuk, hogy a jelenség meghatározása eleve a kapitalista hétköznapok teljesen manipulált világának fenomenológiai megalapozására épül fel, mint ezt Günther Anders éleselméjűen észrevette: „Amikor Heidegger, mindegy, hogy igaza volt-e vagy sem, a vértelenné vált ‚jelenség' szóba új életet öntött azzal az értelmezésével, hogy ez az ‚önmagát megmutató', akkor egyáltalán nem gondolt ugyan a reklamírozott áruk fenomenalitására; de ezekre illik az értelmezése. És mivel ezek osztálya a tárgyak minden más osztályának mintaképé vált, értelmezése egyetemlegesen is érvényes."[33] Anders megfogalmazása stilisztikailag talán kissé kihegyezett, de lényegileg eltalálja ember és világ Heidegger által itt megalapozott ontológiai elrendezésének a magvát.

A bevezető alapvető megjegyzésekben persze még egy másik tendencia is látható, amely arra szolgál, hogy módszertanilag alátámassza Heidegger zárótételét, amely szerint a meghatározott lét (Dasein) értelmét vesztette, értelemtől-elhagyatott. Ezt az ellentétes tendenciát így fogalmazza meg Heidegger: „Mármost a létező csak önmagától különböző módon, mindenkor megközelítési módja szerint mutatható meg. Sőt, az a lehetőség is fennáll, hogy a létező annak mutatja magát, ami őbenne magában *nem* léte-

zik" ... „A látszás egy *önmagát-meg-nem-mutatás.*"[34] Az ellentmondás látszólag feloldhatatlan; ezzel új alapot teremt a lényeglátás önkénye számára. Az ellentmondás azonban annyiban a legszorosabban kapcsolódik Heidegger filozofálásának alapvető tendenciáihoz, hogy mindkét ellentétes tendencia: a manipulált élet általánossága és az ezzel szembeni tisztán bensőségben maradó tiltakozás is kifejeződik benne. Mindkettőre rögtön rátérünk. Az első tendencia világosan kifejeződik az első idézet szószerinti értelmében, a második jelentősége abban rejlik, hogy segítségével fenomenológiailag megalapozható a Heidegger számára döntő diszkrepancia a lét és a létező között. Heidegger eltekint attól, ami társadalmilag-tartalmilag mindkét tendencia mögött rejlik, s ami által megfelelő társadalmi konkretizálás esetén még dialektikus kapcsolatba is lehetne őket hozni egymással, s így elzárja maga elől az egyetlen utat, amely a jelenség kettősen ellentmondásos szerepében (a lényeg felfedése, illetve elfedése) rejlő racionálisan megalapozott összefüggéshez vezet, mégpedig éppen módszerének túlfeszített elvontságával, amely nem valamely ténykomplexus konkrét közvetítéseiből és különössé-tételéből akar az általánosított konkretizálásig emelkedni, hanem a jelenségek készen talált voltának, első közvetlenségének formális és ezért elvont-általános közvetlenségétől minden közvetítés nékül ugrik át a végső összefüggéshez. Ez az elvonatkoztató, konkrét közvetítéseket kizáró módszer a jelenség és lényeg igazi dialektikáját nála teljesen megokolatlan, megszüntethetetlen, elvonatkoztató ellentmondásossággá változtatja át. Ennek alapja az, hogy Heideggernél a lét nem az ontológia (absztraktnak tudott) kiindulópontja, mint Hegelnél, hanem csúcspontja, beteljesülése. Ha már ez a kiindulópont is, mint a Hegel-fejezetben látni fogjuk, fölöttébb problematikus, akkor rendszeresen visszájára fordítva ez a jellegzetessége még problematikusabbá válik. Az elvontság következtében már Hegelnél is kialakul a lét és a semmi tarthatatlan azonossága, amelyen Hegel, persze fölöttébb problematikusan, mégis úrrá lesz a maga dialektikus módján. A lét mint központi egzisztencialista fogalom azonban ezt a semmivel való azonosságot fontos témakörré avatja.

Később látni fogjuk, hogy ez a törekvés a túlfeszített elvontságra szükségszerűen nő ki a heideggeri álláspont benső tartal-

mából; ennek tisztázásához mindkét tendenciával külön kell foglalkoznunk. Ami az elsőt illeti, rögtön megállapíthatjuk, hogy mindazok a kategóriák, amelyeket Heidegger a meghatározott lét (az ember) fenomenológiai-ontológiai vizsgálatakor fellelni és filozófiailag megokolni vél, nem mások, mint a modern, kapitalista módon elidegenedett és manipulált élet tárgyilag fölöttébb elvont – Heidegger által persze nyelvileg eredetien és pittoreszk módon kifejezett – közvetlen megjelenésmódjai. Ezzel a tendenciával már találkoztunk, amennyiben Heidegger a természet önálló ontológiáját, legalábbis ebben az összefüggésben, elutasítja, és a természetet csak annyiban veszi ontológiailag számításba, amennyiben a közvetlen hétköznapi élet alkotó elemévé vált. Ez persze közvetlenül – de csak közvetlenül – csakugyan így van. Az emberek például szerszámokkal rendelkeznek és szerszámokat használnak, és nem sokat törődnek azzal, hogy mely – objektív, önmagában létező – természeti összefüggések alkotják e szerszámok létezésének és használatának alapját. Ez csakugyan a hétköznapi életnek, az elmélet és gyakorlat ott szükségszerűen közvetlen viszonyának sajátossága. Ez azonban pusztán a valóság visszatükröződésének közvetlen módja számára jelenik meg így a hétköznapi életben, de korántsem maga az önmagában létező valóság, még csak a hétköznapi élet valósága sem. A hétköznapi élet éppen azért fejleszti ki szükségszerűen magából, mint ezt az idézett műben kifejtettem, a valóság dezantropomorfizáló visszatükröződését a tudományban, hogy minden egyedi esetben, legalábbis megközelítően helyesen ragadja meg a természet magábanvalóságát, és ezáltal, hogy példánknál maradjunk, helyesen működő szerszámokat állítson elő. Még a pusztán leíró szociológiának sem volna szabad eltekintenie ettől a tényállástól, ha helyes képet akar felvázolni az ember hétköznapi valóságáról. De ha, mint Heideggernél, a hétköznapi élet ontológiai vizsgálatára kerül sor, akkor minden objektuma és szubjektuma, minden objektum- és szubjektum-vonatkozása kizárólag abban a fényben jelenik meg, hogy miként manipulálják egymást, és miként manipulálódnak egymás által kölcsönösen. És ezt a – ismételjük – még leíró szociológiának is egyoldalú és eltorzított képet Heidegger fenomenológiai ontológiája – legalábbis negatív értelemben – az emberi egzisztencia időtlen lényegévé magasztosítja. Heidegger so-

kat foglalkozik főművében az idővel és a történelemmel. De éppen itt, ahol minden tárgy valódi lényege szinte kiált az időbeli, társadalmi-történelmi megalapozásért, a tiszta fenomenológia időtlen légkörében találjuk magunkat; bármennyire eltér is egyébként Husserl módszerétől, ezeket a tárgyakat Heidegger úgy tárgyalja, mint Husserl a tisztán logikai objektumokat.

Ebben jut kifejezésre, hogy Heidegger filozófiájának ez az oldala mélyreható rokonságban van a neopozitivizmussal; ezt a módszertani közelséget nem homályosíthatja el, hogy egyikük nyelvileg pittoreszk módon, másikuk szemantikus szárazsággal fejezi ki magát. Ha a *Lét és idő* e részének olyan kategóriáira gondolunk, mint például a „holmi" (Zeug), vagy a „kéznállevőség" (Zuhandensein), akkor a kifejezés tarkasága mögött észrevehetjük, hogy minden egyes tárgy, minden egyes viszonylat az általában vett, puszta, elvont manipulálhatóságra redukálódik. Heidegger a „dolog" görög fogalmát, amelyben számára túlontúl sok minden fejeződik ki a magábanvalóból, a hétköznapok nála igen fontos kategóriájává, a „holmivá" változtatja át. Ezt mondja erről: „Egy *holmi* szigorúan véve sohasem ‚létezik' " . . . „A holmira szabott mindenkori foglalatosság, amely egyedül alkalmas arra, hogy igazán megmutatkozzék benne a holmi a maga létében, például a kalapáccsal végrehajtott kalapácsolás ezt a létezőt tematikusan nem *ragadja meg* mint előforduló dolgot, sőt a holmistruktúrának mint olyannak a felhasználását sem tudja."[35] Nyilvánvaló, hogy Heidegger itt legalábbis „zárójelbe teszi" fenomenológiailag mind a szerszámok valódi létét, mind pedig működésük valóságos folyamatát, hogy „lényegüket" egy tisztán manipulált világ hamisítatlan alkotóelemeivé változtassa át. Világos, hogy ezzel elvonatkoztató módon kihuny a hétköznapi élet valósága. Heidegger ezt mondja például ugyanebben az összefüggésben: „Maga a kalapácsolás felfedezi a kalapács sajátos ‚kezelhetőség'-ét. A holmi létezési módját, amelyben önmagától megnyilvánul, *‚kéznállevőségnek'* (Zuhandensein) nevezzük."[36] És így megy ez tovább a hétköznapi élet minden olyan kategóriáján keresztül, amelyet Heidegger említésre méltónak vél – maga a munka érthető módon nem tartozik ezek közé. Az ilyen elemekből áll össze Heideggernél a „világ", az ember kizárólagos világa. Ezért ez így jellemezhető: „A ‚világ' onto-

lógiailag nem *a* létező meghatározása, amely lényegileg *nem* a konkrét lét, hanem magának a konkrét létnek egy jellegzetessége."[37]

Mindezek az egyedi kategóriák azt a célt szolgálják, hogy az emberek hétköznapi életét a társadalomban, „világban-való-létüket", „együttlétüket" egységes ontológiai képpé kerekítsék le. Annál is kevésbé időzhetünk el ennek az együttesnek az egyedi mozzanatainál, mivel Heidegger ennek ontológiai leglényegét az „a Valaki" (das Man) alakjában foglalja össze. Ez az általános elidegenedés átfogó jelképe, a köznapi tevékenység legreálisabb szubjektuma. Csak azért játszhatja ezt a szerepet, mert annak szintézisét képviseli, amelyet a hétköznapi élet minden embernél minden helyzetben szakadatlanul létrehoz, nevezetesen az elidegenedést, a manipuláltságot, azt, hogy minden egyes egyed alá van rendelve másnak. Heidegger így fejezi ezt ki: „Nem ő maga *van*, mások vették el tőle a létet. Mások tetszése rendelkezik a meghatározott lét hétköznapi létlehetőségei fölött. Ráadásul ezek a mások nem *meghatározott* mások. Ellenkezőleg, bármelyik más helyettesítheti őket. Csak a más észrevétlen uralma a döntő, amelyet ez a más a meghatározott léttől együttlétként észrevétlenül már átvett. Másokhoz tartozunk és az ő uralmukat szilárdítjuk meg. ‚A mások', amelyeket azért hívunk így, hogy eltakarjuk saját lényegbevágó hozzájuktartozásunkat, azok, akik a hétköznapi együttlétben mindenekelőtt és többnyire *‚itt vannak'*. A ‚Kicsoda' (Wer) nem ez és nem amaz, nem önmagunk és nem némelyek és nem mindenki összessége. A ‚Kicsoda' a neutrum, *a Valaki.*"[38] Ez azonban csak elvont általános leírás. Heidegger tovább megy és ékesszólóan rámutat ennek az uralomnak az emberi következményeire is. „Romlottság, átlagosság, konformizmus mint a Valaki létmódjai alkotják azt, amit ‚nyilvánosságnak' mondunk. Kiváltképpen ez kormányozza az összes világ- és lét-magyarázatot, és mindegyikben neki van igaza. És ezt nem a ‚dolgokhoz' fűződő kiváló és elsődleges létviszonylat alapján teszi, nem mert kifejezetten alkalmas arra, hogy átlásson a meghatározott léten, hanem mert nem tér rá ‚a dolgokra', mert érzéketlen valamennyi szint- és valódiság-különbség iránt. A nyilvánosság mindent elhomályosít és az így eltakartat ismertnek és mindenki által hozzáférhetőnek tünteti fel." Ide tartozik az összegezés is, amely sze-

rint „a Valaki" elveszi a „mindenkori konkrét léttől a felelősséget".[39]

Ezzel elérkeztünk Wittgenstein „hallgatásának" heideggeri konkretizálásához. Első benyomásra Heidegger itt a legkülönfélébb változatokkal messze túlhalad a Wittgenstein által felvetett motívum eredeti értelmén. Az életproblémákat már nemcsak elvont általánosságként, mellesleg említi meg, mint a tudományos filozófia puszta határjelenségeit, hasonlóan a kanti – elvileg megismerhetetlen – magábanvaló dologhoz, hanem bensőleg vizsgálja, kimondja, konkretizálja őket. Sőt mi több: a heideggeri kimondás egyúttal határozott tagadás is. Wittgensteinnél is érezhető, hogy „hallgatása" legbensőbb magvát tekintve szintén negáció, de csak lappangva, Heidegger negációja viszont láthatólag világos tartalmakat hordoz. Korántsem akarjuk itt ezt az ellentétet letompítani, de közelebbi vizsgálata megmutatja, hogy csak a kortársi valósággal szemben tanúsított azonos állásfoglaláson belül érvényesül. A legmélyebb közös vonás abban nyilvánul meg, hogy a mai élet ellenállhatatlan erőit mindketten időfelettinek, történelemfelettinek fogják fel. Wittgenstein azonban pusztán a megismerő szubjektummal állítja szembe őket, amely velük szemben hallgatásra van ítélve, Heidegger viszont a hétköznapi élet összességére terjeszti ki a kölcsönös vonatkozást, és ezzel eljut oda, hogy az ember – szintén abszolút módon – ki van szolgáltatva „a Valaki" mindenhatóságának. Annál könnyebb belátni, hogy az ilyen összetalálkozás ezen az ellentétességen belül (vagy ez az ellentétesség egy nagyon hasonló világszemléleten belül) nem véletlen, minél inkább tisztázzuk a megismerésnek azokat az útjait, amelyek ilyen eredményekhez vezetnek. A jellegzetes társadalmi jelenségeket vizsgálva mindketten következetesen kikapcsolnak mindennemű társadalmi-történelmi genézist, s így e jelenségek kor-meghatározta ismérveit szükségképpen az időtlenségbe magasztosítják, de ez csak módszertani következménye alapvető szemléletmódjuknak, annak, hogy mindkét filozófia birodalmából elvileg kikapcsolnak minden önmagában létezőt. Csak arra utalunk itt, hogy Wittgenstein és Heidegger egybehangzóan, csaknem ugyanazokkal a szavakkal utasítják el a tárgyak „Mi"-jének vizsgálatát, ami mögött mindig ontológiai indítékok rejlenek, és ragaszkodnak ahhoz, hogy egyedül a „Miként"

megismerése lehetséges.[40] Magától értetődik, hogy a tárgyak bármely pusztán prakticista használatánál, tehát bármely manipulációjuknál is, szükségképpen a „Miként" nyomul előtérbe. De éppilyen világos az is, hogy minden társadalmi-történelmi, kritikai, valóban genetikus szemléletmód könnyen jut el odáig, hogy a közvetlen „Miként" igen különféle reális erőkomplexusok eredménye, megnyilvánulási módja, aholis mindenkori aktuális funkciója, közvetlen „Mi"-je gyakran éppenséggel a saját ellentétébe csaphat át. (Uzsoratőke a kapitalizmus-előtti gazdasági rendszerekben és a kapitalizmusban.) A valóságot „zárójelbe tevő" lényeglátás módszertani önkénye új oldaláról mutatkozik meg itt, de a valóság kikapcsolása a neopozitivizmusban (az okság funkcionális viszonnyal történő helyettesítése) a módszertani rokonság következtében hasonló önkényeskedésekre vezet.

Ez az önkény ott rajzolódik ki a legvilágosabban, ahol Heidegger az „a Valaki" világbirodalmát egyszerűen a nyilvánossággal azonosítja. Ez, mint láttuk, a társadalmi manipulációnak kétségkívül fontos tendenciája: a kapitalizmus „közvéleményt" akar létrehozni, hogy a fogyasztási cikkek iparának és a kapitalistává vált szolgáltatásoknak fellendülése érdekében kellőképpen kormányozza és szabályozza a piacot; hogy például mind energikusabban fokozza azt, amit Th. Veblen presztízsfogyasztásnak nevezett. Azt is láttuk, hogy ez a tendencia a politikai életben is hat, mint a „tömegdemokrácia" irányításának akarata. Ha most Heidegger egy ilyen mélyen korhozkötött tendenciát az általában vett emberi élet ontológiai alaptényezőjévé változtat át, akkor ebben bízvást felfedezhetjük az önkénynek mint a fenomenológia módszertani alapjának tipikus esetét. Ezt a jelenséget persze Heidegger ellentétesen, negatív módon értékeli, de ez mitsem változtat azon, hogy egy tipikusan korhozkötött jelenséget a konkrét lét (az emberi lét) időtlen ontológiai alapzatává változtatta át. Sőt, az önkénynek ezt a mozzanatát tovább fokozza, hiszen még a menedzser hamis tudata is a gazdasági vagy politikai közvéleményt illetően világosabban látja át a valódi társadalmi-történelmi összefüggéseket, mint Heidegger a maga ontológiai általánosításaival. Csak mellesleg jegyezzük meg, hogy ezeknek az általánosításoknak az érzelmi felhangja olyan élesen antidemokratikus, amilyent a gyakorlati menedzsereknek

csak egy része tart tanácsosnak nyíltan megfogalmazni; továbbá az önkényt mint a fenomenológia módszertani alapját jellemzi az is, hogy milyen magától értetődően helyezi ontológiailag egy nevezőre a nyilvánosságot és a nem-igaziságot (Uneigentlichkeit.)

Az ember igaziságának (Eigentlichkeit) és nem-igaziságának Heidegger hatása szempontjából oly fontos ellentéte egy „a Valaki" által manipulált világban alapjában véve etikai kérdésfeltevés, amelynek – mint később látni fogjuk – nála is szükségképpen a „Mi a teendő?" alternatívájában kell felhangzania. Az etikai tartalmat először figyelmen kívül hagyjuk, és figyelmünket csak az igazinak és nem-igazinak az elidegenült valóságban tapasztalható dilemmájára fordítjuk. Ekkor a filozófiai antropológia középponti problémájával kerülünk szembe, amelyre Heidegger a *Lét és idő*-ben, a konkrét lét ontológiai legközéppontibb helye következtében amúgyis törekszik. Kantról szóló monográfiájában mindenesetre részletesen időzik a filozófiai antropológia kérdésénél, ezzel kapcsolatban néhány módszertani meggondolásnak ad hangot. Ezek azonban láthatólag Kant és Scheler antropológiájára koncentrálódnak, és Heidegger itt nem ad útbaigazítást arra vonatkozóan, hogy miként kell ezeket a megjegyzéseket a meghatározott létnek az ő főművében kifejtett ontológiájára vonatkoztatni. Persze itt is tesz olyan kijelentéseket az emberről mint az ontológia tárgyáról, amelyek alkalmasak arra, hogy közelebbről megvilágítsák a meghatározott lét problematikáját. „De egyetlen kor sem tudta kevésbé, hogy mi az ember, mint a mai. Egyetlen kor számára sem vált az ember olyan kérdésessé, mint a mi korunk számára."[41] Az ember ismeretlensége, megismerhetetlensége az egzisztencializmus szellemi közkincse; például Jaspersnél is fontos szerepet játszik. Objektív strukturális szempontból ez a *Lét és idő*-ben az „a Valaki" uralmának közvetlen következménye; az ember minden külső és benső akcióját a manipuláltság határozza meg. Ha ontológiailag tekintetbe jövő negációt tételezünk fel itt, akkor ez csak azon az alapon jöhet létre, hogy logikailag relevánsat mond ki az emberről, „egzisztenciális" valamit, ami azonban egyúttal az ember ontológiai lényegét, valami mást, ellentétest is tartalmaz, és az ember (a meghatározott lét) csak mint ezeknek az ellentéteknek a metszőpontja jellemezhető ontológiailag kimerítő módon. Ez az alapkérdés,

amely – különösképpen Heidegger későbbi fejlődésében – a lét és a létező ellentétének alakját ölti, a *Lét és idő*-ben lényegileg ebben az összefüggésben jelenik meg. Az az általunk már hangsúlyozott fenomenológiai kiindulópont, amely szerint a jelenség nemcsak kinyilvánítani, hanem elrejteni, eltakarni is tudja a lényeget, már erre az ellentétre mutat. Hogy ezt helyesen érthessük meg és értékelhessük, pontosabban kell megaragadnunk azt az értelmét, ahogyan Heidegger gondolkodásában szerepelt: nála ennek szigorúan ellentmondásos jellege van. Mármost tudjuk Hegel óta, hogy az ellentétes és az ellentmondásos közti különbségnek a dialektika szempontjából nincs jelentősége.[42] Ez a helyes dialektikus felfogás azonban egészen távol áll Heidegger gondolkodásától. A gondolkodásban szembeállítja a létező és a lét, a nem-igazi és az igazi konkrét lét ellentmondásosságát, de filozófiai beállítottságától teljességgel idegen a dialektikus mozgás, az ellentétes kategóriák kölcsönös átcsapása egymásba. Különösképpen a *Lét és idő*-ben áll a dialektika kérdéseiben teljesen Kierkegaard Hegel-bírálatának hatása alatt. E bírálat főként a kategóriák egymásba való átcsapását tagadja, hogy ezt olyan formálisan-logikailag-teológiailag áthidalhatatlan alternatívákkal helyettesítse, amelyeket azután vallásos-irracionalista módon akar eldönteni. A megmerevült formális logika és az irracionalisztikus tartalmak módszertani összekapcsolása tehát nem új a filozófia történetében. Az örökölt gondolati hagyomány ilymódon nagyon hajlamossá teszi Heideggert az ellentmondásos fogalmak megmerevítésére. A szóbanforgó esetben is ez a helyzet.

Heidegger a *Lét és idő*-nek csak egyik jegyzetében hivatkozik Kierkegaard-ra, és itt bírálja Hegeltől való ontológiai függőségét, és úgy találja, hogy épületes írásai többet kínálnak ontológiailag, mint a filozófiaiak.[43] Ez teljességgel érthető. Kierkegaard vitába szállt azzal a hegeli kísérlettel, amely a kereszténység lényeges tartalmait be akarta illeszteni filozófiája dialektikus menetébe, hogy így racionálisan megmenthesse őket. Amikor Kierkegaard fellépett a protestáns egyház ellen, vallásos irracionalizmusa tisztább formát öltött. Ez hat azután Heideggerre, aki megpróbálja ezt megtisztítani minden konkrét keresztény tartalomtól. Ezzel a heideggeri kategóriák még elvontabbakká és egyúttal még irracionálisabbakká

válnak, mint Kierkegaard kategóriái, amelyeknek konkrét teológiai formái és tartalmai eltűnnek, noha a gyakorlati-emberi problémák földi-evilági megoldhatatlanságának és transzcendens megoldhatóságának áthidalhatatlan teológiai ellentéte szerkezetileg megalapozó módon megmarad és Heidegger egész fogalomképzését döntően meghatározza.

Isten nélküli teológiája legmagasabbrendű és legbefolyásosabb formáját ontológiája központi, legelvontabb és legkiürítettebb kategóriáiban, a létben és a semmiben kapja meg. Heidegger tisztában van azzal, hogy a semmi problémáját a tudomány egyáltalán nem vetheti fel. (Erről részletesen is beszélünk majd Hegel logikájának a tárgyalásakor.) Így hát a kérdést valóban tisztán teológiai módon teszi fel: „Miért van egyáltalán a létező, és nem inkább a semmi?"[44] Ez a kérdés csak teológiailag vethető fel, mert értelme nem a kauzális Miért, hanem a teológiai Mivégre. Csak ennek alapján vitatható a semmi levezetése a tagadásból, és csak ennek alapján állítható, hogy „a semmi eredendőbb, mint a Nem és a tagadás." Heidegger így – a legszerényebb evilági objektivitás és racionalitás szintjén – a legnagyobb bonyodalmakba kerül. Mert ha a „semmi a létezők egyetemességének tökéletes tagadása", akkor itt, mint maga is elismeri, a gondolkodásnak lehetetlen feladatot kell megoldania. Ki is tér rögtön antropocentrikus ontológiájának (az ember mint meghatározott lét) irányában: „Végülis lényeges a különbség a magábanvaló létező egészének megragadása és a létezőkben mint egészben való tartózkodás között. Az előbbi alapvetően lehetetlen. Az utóbbi állandóan megtörténik konkrét létünkben."[45] Innen már gyerekjáték bizonyos emberi indulatokról és benső állapotokról kimondani, hogy alapjelenségek, és fenomenológiai elemzésük segítségével eljutni a semmihez mint ontológiai kategóriához. Így beszél Heidegger az unalomról és főként a szorongásról: „A szorongás kinyilvánítja a semmit." Ez a tisztán szubjektív állásfoglalás most már a lényeglátás segítségével akadálytalanul általánosítható ezzé az ontológiai tétellé: „Az itt-lét ennyit jelent: a semmibe való belevetettség."[46] A késői Kierkegaard Deus absconditus-ának helyébe, terminológiailag eltérő módon, de ontológiailag egyenértékűen a semmi (és az ennek megfelelő, minden létezővel szemben teljességgel transzcendens lét) lép;

ez azonban csak hangulatilag, csak „ateista" kicsengése révén módosítja Kierkegaard álláspontját. Heidegger kérdéseinek és feleleteinek jellege éppolyan teológiai, mint elődjéé.

Ez a teológiai módszer Heidegger egyik leghíresebb és legbefolyásosabb kategóriájában, a belevetettségben kapja meg további ontológiai alakját. Nem szorul magyarázatra, hogy ez miként függ össze a semmi imént elemzett felfogásával: a belevetettség egy nemlétező isten teremtő aktusa. Ismét hangsúlyoznunk kell ennek a konkrét léthez fűződő viszonyában megmutatkozó ellentmondásos jellegét. Létező formájában nem ismer eredetet és perspektívát. „A tiszta ‚hogy ez van' megmutatkozik, a honnan és a hová homályban marad." Ettől teljesen függetlenül beszélhetünk „a lét hangulatszerű nyitottságáról". (A hangulatszerűség ismét jócskán kierkegaard-os.) Ebből a helyzetből értendő meg a belevetettség: „A meghatározott létnek (Dasein) ezt a honnanjában és hovájában elleplezett, de önmagában annál leplezetlenebbül nyitott létjellegét, ezt a ‚hogy ez van'-t nevezzük e létező ittjébe (in sein Da) való belevetettségének, mégpedig úgy, hogy ez világban-létként, mint az itt (Da) létezik. A belevetettség kifejezésnek jeleznie kell a *kiszolgáltatottság tényszerűségét . . . A tényszerűség nem valamely meglévő factum brutum-jának a ténylegessége, hanem a konkrét lét egzisztenciába felvett, noha eleinte elfojtott létjellege.*"[47] Ezzel Heidegger kimondja, hogy az evilági meghatározott lét végérvényesen be van zárva „a Valaki" világába. Pusztán tényszerű létezése van, mely nem ismer honnant és hovát – mi adhatna akcióinak tartalmat vagy irányt? A múltban a gyakorlat minden igazán filozófiai elmélete, még az olyan transzcendens gyökérzetű is, mint Kanté, ismer valami perspektívát (egy hovát) mint olyan tájékozódási pontot, amely végső soron meghatározza az ember akcióit, amelyekkel, ha szükséges, védekezhet környezete ellen. A heideggeri nem-igaziság világában, az „a Valaki" világában az ember olyan indítékok szerint cselekszik, amelyeket tisztán kívülről kap, vagyis amelyek manipulálják őt. Ha most Heidegger ezt a nem-igazi meghatározott létet, joggal, elutasítja, akkor tartalmat és irányt kellene adnia az „a Valaki" elleni lázadásnak: meg kellene mutania az igazság útját. Ugyanis a filozófiai gondolkodás az emberi gyakorlatról ezt mindig – tudatosan vagy öntudatlanul, a rendszer

keretei közt vagy ezeket szétfeszítve – végső soron a honnanból (eredetből, történelemből, társadalomból) és ezek hovájából (perspektívájából) vezeti le. A belevetettség azonban, mint egzisztencialista genezis-pótlék, elzárja az ehhez vezető utat. Ontológiailag felmutatja e konkrét lét teljességgel elidegenült lényegét, de ezt – az evilági valódi élet keretein belül – végérvényes, megszüntethetetlen valamivé teszi.

Mindenesetre el kell ismerni: Heidegger akar mutatni egy ilyen utat: a lét útját a halálig. Ki is rajzolódik egy ilyen út, szembeállítva az ellentétes irányúval. Az „a Valaki" hangja újból és újból túlharsogja a halálét, a nem-igaziság hangja az igaziságét. Heidegger ezt mondja: „De a Valaki egyúttal ezzel a konkrét létet halálától visszaszorító megnyugtatással jogra és tekintélyre tesz szert annak hallgatólagos szabályozása útján, ahogy *valaki* egyáltalán a halálhoz viszonyulhat. Már a ‚halálra való gondolás' is nyilvánosan gyáva félelemnek, a konkrét lét bizonytalanságának és a világtól való sötét menekülésnek számít. *A Valaki nem engedi meg magának azt a bátorságot, hogy féljen a haláltól.*"[48] Ezzel szemben így szabadul meg a konkrét lét az „a Valaki" uralmától: „Az előrehaladás feltárja a konkrét lét előtt az ‚a Valaki'-ben magában való elveszettséget, és lehetőséget teremt a számára, gondoskodásra eleinte nem támaszkodva, hogy önmaga legyen önmaga, mégpedig ‚a Valaki' illúzióitól megszabadított, szenvedélyes, tényszerűen önmagában bizonyos és szorongó *halálra való szabadságában.*"[49] Heidegger etikailag aktív kategóriáinak (lelkiismeret, eltökéltség) itt kell érvényesülniük. De ezek épp olyan üresen elvontak, mint az elidegenült világ. És viszonyuk az elidegenült valósághoz éppolyan megszüntethetetlenül dualista, mint a teremtményszerű és az isteni viszonya a teológiákban. Heideggernél hiányzik ugyan az isten, de az igazinak és a nem-igazinak az ellentéte a semmi körüli manicheus dualizmus üledéke marad. „Az eltökéltség azt jelenti, hogy kiszólíttatjuk magunkat a Valakiben való elveszettségből. A Valaki határozatlansága szintén uralmon marad, ám az eltökélt egzisztenciát nem támadhatja meg."[50] Az eltökéltség – nem konkrét-empirikusan, ami nagyon könnyen megeshet, hanem ontológiailag – teljes hatástalanságra van kárhoztatva.

El kell ismernünk, hogy Heidegger itt valódi problémát érint.

Minél elidegenültebb az emberiség élete, annál inkább áll tudatos életkérdéseinek középpontjában a halál. Csakhogy magát a dolgot itt is elvonatkoztató módon eltorzítja Heidegger beállítottsága és módszere. Fontos élettény, hogy csak értelmes élet fejeződhet be értelmes halállal. Ezért mondta joggal Spinoza, hogy az igazi filozófiának az élettel, és nem a halállal kell foglalkoznia; ezért hangsúlyozta már Epikurosz is élesen és csak látszólag paradox módon, hogy az élőnek nincs köze a halálhoz, éppen mert él. Persze mindkét nagy példa – etikai-evilági módon – olyan életvitelt vázol fel, amely az élő emberből kiindulva ezt a magatartást egyáltalán lehetővé teszi. Heideggernél azonban az ember „a Valaki" rabja lett, és csak lényegtelen és hazug dolgokat tudhat meg tőle az életről és halálról. Amikor Heidegger a halál felé fordul, akkor ezt a hazugságszövevényt akarja széttépni, el akar jutni a roskatagságból az igaziságba. De még ha fel is tesszük, hogy az erre irányuló akarat valóban létező emberi forrásokból fakad, amelyek a manipulált világban legfeljebb csak eldugulnak és tévútra vetődnek (aminek azonban nyoma sincs a heideggeri ontológiában), Heidegger ontológiája még akkor is képtelen arra, hogy irányt mutasson ennek. Kizárólag a szorongást állítja ugyanis konkréten szembe „a Valaki" nem-igazi voltának csábításaival. Ezt mondja: „... ha a meghatározott lét létezik, akkor már ebbe a lehetőségbe van *belevetve*. Hogy ki van szolgáltatva a halálának, és így ez is a világban-valólléthez tartozik, erről a konkrét létnek eleinte és többnyire nincs kifejezett vagy akár elméleti tudása. A halálba való belevetettsége eredendőbben és behatóbban tárul fel előtte a szorongás állapotában. A haláltól való szorongás: rettegés a legsajátabb, vonatkozás nélküli és felülmúlhatatlan léteznitudástól (Seinkönnen). E szorongás mitőlje maga a világban-való-lét. A haláltól való szorongást miértje egyenesen a konkrét lét léteznitudása. A haláltól való szorongást nem szabad összetéveszteni az elhalálozástól való félelemmel. Az előbbi nem az egyed tetszés szerinti és véletlenszerű ‚gyönge' hangulata, hanem, mint a konkrét lét alapvető tartozéka, annak eltökéltsége, hogy a konkrét lét mint belevetett lét a *végéig* létezik. Ezzel a meghalásnak, mint belevetett létnek az egzisztenciális fogalma a legsajátabb, vonatkozás nélküli és felülmúlhatatlan léteznitudásként világosodik meg."[51] Ennek a szorongásnak

sincs semmi tartalma és iránya. Bármilyen határozottan állítják is szembe verbálisan mint igazit a nem-igazi félelemmel, ebből nem nyerhető tartalom és irány a valódi élet számára. Ameddig a szorongás nemcsak a manipulált világ egyik indulata a sok éppígy lehetséges indulat között, addig pusztán olyan teológiai fogalom, amelyet formálisan teológiátlanítottak. A teológiában – például Kierkegaard Ábrahámjának esetében – pontos értelme volt, és következetes módon konkrét akcióra is vezetett. De a puszta teológiátlanítás nem adhat neki új, most már evilági értelmet; ellenkezőleg, teljesen tartalmatlanná válik, és szétfolyik a semmiben. Nem buzdíthat tettekre, mint Kierkegaard Ábrahámjánál, hanem, legjobb esetben, tisztán a bensőségben maradó, semmire sem kötelező, üres és elvont tiltakozás „a Valaki" világának értelmetlenül hangos lármájával szemben. Heidegger artikulálja Wittgenstein hallgatását, de ez az artikuláció – végső soron – semmivel sem konkrétabb és artikuláltabb, mint amilyen maga ez a hallgatás volt.

Itt a gondolkodásnak olyan további tendenciája nyilvánul meg, amely ismét összeköti az egzisztencializmust a neopozitivizmussal: elszegényedik a kategóriák világa. Olyan valóban nagy gondolkodóknál, mint Arisztotelész, Hegel és Marx, kategóriaviláguk kozmoszában megtalálható a valóság valóban filozófiai megragadásának mértéke. Nem lehet arra hivatkozni, hogy milyen lenyűgözően hatnak például a Szókratész-előtti filozófusok, noha (vagy mert) egész világfelfogásuk gyakran egyetlen kategóriába sűrűsödik össze. Ez a lenyűgöző hatás annak a pátosznak tulajdonítható, mely a valóság filozófiai felfedezésének fogalmi visszatükrözéséből, a fogalom szintjére való emeléséből fakad, és nincs többé visszaút ebbe az egyszerűségbe, a kezdetek egy-húrra-hangoltságába. A későbbi Heidegger újból és újból kísérletet tesz erre, de szükségképpen zsákutcába vezet, hogy a létezőt (és gazdagságát) gondolatilag lefokozza a tiszta és csupán elvont lét kedvéért, amelyben tökéletesen kialszik a nagy gondolkodók kategóriarendszerei által fogalmilag visszatükrözött valóság minden konkrétuma, s amelyet Heidegger szubjektíve felemelt, objektíve lealacsonyított a tartalomtól megfosztott általánosság szintjére. Ennek a megállapításnak korántsem mond ellent, hogy mind Heideggernek, mind pedig a neo-

pozitivizmusnak a gondolkodása tömegesen hoz létre tisztán módszertani manipulációs kategóriákat, és ezzel fölöttébb összekuszálják és bonyolulttá teszik azt az utat, amely céljukhoz: az elvont sivataghoz vezet; akár kollektíve, mondhatnánk futószalagon előállított szemantikus kategóriákról van szó, mint a neopozitivizmusnál, akár kézműves aprólékossággal összebarkácsolt fenomenológiai nyelvképződményekről, az eredmény ugyanaz: nagy agykoptatással egy gondolatilag mesterkélten valóságtalanított „valóság" gondolati ürességébe vezetnek bennünket. A kategoriális szegénység csak annak a viszonynak a végeredménye, amelyet ez a két irányzat az önmagában létező valósággal fenntart. A legszebb táj sem válhat képpé, ha hátat fordítunk neki.

Formálisan tekintve ezzel még nem zártuk le a probléma tárgyalását. Hiszen Heidegger csak most vezeti be döntő – konkretizálásra szánt – kategóriáit: az időt és a történetiséget. Mivel azonban mind a negatívan, mind pedig a pozitívan értékelt világát ontológiailag szilárdan jellemezte már, ezek a pótlások szükségképpen toldalékok maradnak és nem gazdagíthatják a már kész kategóriarendszert. Már csak azért sem, mert most sem magukbanvaló létük szerint kutatja az időt és a történetiséget, hanem szubjektivisztikussá teszi és ezért eltorzítja, erőszakosan az eddig elért egzisztenciális modellekhez igazítja őket. Mint kora legtöbb filozófusa – gondoljunk például Bergsonra vagy Klagesre –, Heidegger is elutasítja a „vulgáris" időfogalmat, és megszerkeszti a saját „igazi" időfogalmát. Nem érdemes behatóbban foglalkoznunk azokkal az eltérésekkel, amelyek például Bergsontól elválasztják, mivel az egyedül döntő ontológiai kérdésben egyetértenek. Amikor Heidegger ezt mondja a döntő helyen: „A jövő nincs *később,* mint a múlt, és az nincs *előbb,* mint a jelen. Az időbeliség múltbeli-jelennéváló jövőként időzítődik",[52] akkor időfogalma csupán a szubjektív, élményből szemlélt idő új formája, s éppoly kevéssé az objektív idő gondolati összegezése, mint a kortársaié. Első pillantásra itt is nagyon nagy Heidegger ellentéte a neopozitivizmussal. De a lényeges ontológiai kérdés szempontjából mégis nagyon közel van egymáshoz a két álláspont; ugyanis éppen ontológiailag nem döntő különbség, hogy a valódi időt időmérés vagy időélmény helyettesíti-e: mindkét esetben egy végső soron szubjektív visszatükröző-

dés foglalja el az önmagában létező valóság helyét. Ugyanez a helyzet a történetiséggel. Heidegger itt is „vulgárisnak" bélyegzi és elutasítja a valódi történelmet, és a történetiséget a már ismert ontológiai hadállásra redukálja: *„A halálba tartó igazi lét, vagyis az időbeliség végessége a konkrét lét történetiségének rejtett oka."*[53] Az idő és a történetiség tehát nem adnak lényegesen új tartalmi meghatározásokat a már tárgyalt ontológiai kategóriákhoz: a belevetettséghez, a halálra való léthez stb. E kategóriarendszer elvont szegénysége az idő és a történetiség bevezetése után sem változik.

Az egzisztencializmus sokáig tartó és még ma sem teljesen kilobbant hatása tehát éppen az itt kimutatott ellentétességben rejlik és ennek következtében a legszorosabban kapcsolódik a neopozitivizmuséhoz. A most élő embereket nagyon különféle okok indítják arra, hogy a gondolkodásban és az életben elutasítsák a valóság kérdését. Ennek oka egyrészt az, hogy az embereket kielégíti az összes életjelenség manipuláltsága, másrészt hogy elfordulnak a manipulációtól, de ez olyan elfordulás, mely bensőleg mélyen meg van győződve arról, hogy hiába akar felszabadulni az elidegenültségtől, és ezért éppen saját lázadása kilátástalanságában keres és talál benső önigazolást. Ez bizonyára igaz a két irányzat normális és átlagos követőinek esetében, de ennek hatóköre még szélesebb, és olyanokra is kiterjed, akik becsületesen törekszenek arra, hogy gondolatilag és főként gyakorlatilag valódi kapcsolatot létesítsenek a valósággal. Ilyen esetekben mutatkozik meg, milyen mélyen gyökeredznek az ontológiaellenes előítéletek a jelenlegi társadalmi élet közvetlenül adott jelenség-felszínében, és milyen nehéz, milyen hatalmas szellemi törekvéseket igényel, ha valaki radikálisan meg akar szabadulni ettől a látszattól. Hadd utaljunk itt néhány szóval Sartre-ra, nem azért, hogy elemezzük gondolatrendszerét, amely egyébként is átmeneti stádiumban van, hanem csak hogy kissé közelebbről is megvilágíthassuk ezt a helyzetet. Közismert, hogy kiindulópontja Heidegger és Jaspers egzisztencializmusa. Éppilyen ismeretes, hogy az utóbbi időben igen energikusan közeledett a marxizmushoz, és ezt a meggyőződését – ebben nagyon élesen és nagyon a javára különbözik az átlagos elégedetlenek tömegétől – nagyon bátran és eltökélten fordította át a gyakorlatba. Csak a legnagyobb megbecsüléssel követhetjük tehát Sartre-nak ezt a marxiz-

mushoz való fordulását, amely fontos és veszélyes tettekben igazolódott be. Gyakorlati magatartásának sem a neopozitivisták menedzser-öntetszelgéséhez, sem az elidegenedéssel szembeni a priori tehetetlen lázadásnak a „klasszikus egzisztencializmusban" megnyilatkozó apológiájához nincs köze.

Ismételjük: szó sem lehet itt arról, hogy elemezzük vagy bíráljuk Sartre új álláspontját. Hiszen csupán az a célja e fejtegetésnek – amelynek az ontológia jelenlegi helyzetét tárgyaló, bevezető része a társadalmi lét ontológiájáról vallott marxi nézetek vizsgálatára fut ki –, hogy kritikai képet adjon a probléma jelenlegi állásáról, s így elméletileg megalapozhassa a szétszakíthatatlan, de dialektikusan ellentmondásos összefüggést az általános ontológia (a természeti lét ontológiája) és a társadalmi lét ontológiája között. Ebben az összefüggésben tehát utalnunk kell arra, hogy Sartre új műve sem szabadult el ontológiailag a neopozitivizmus és az egzisztencializmus előítéleteitől. Noha egyetért a marxizmussal számos olyan kérdésben, amely tisztán társadalmi vagy történelmi jelenségekre vonatkozik, ez az egyetértés nem küszöbölheti ki az ontológiai ellentétességet. Az ilyen elvi ellentétek központja a természet dialektikájának komplexusa. Mivel Marx számára a dialektika nem pusztán a megismerés elve, hanem minden egyes valóság objektív törvényszerűsége, az ilyen jellegű dialektika nem lehet jelen és nem működhet a társadalomban, ha nem volt meg a megfelelő ontológiai „előtörténete" a szervetlen és a szerves természetben. Az ontológiailag felfogott dialektika értelmetlen, ha nem egyetemes. Ez az általánosság természetesen nem jelenti azt, hogy egyszerűen egyenlőségi jelet teszünk a természet és a társadalom dialektikája között; itt is érvényes Hegel megállapítása az azonosság és nemazonosság azonosságáról. Ezeknek az összefüggéseknek a konkrét jellegéről csak a marxi ontológia kifejtésekor beszélhetünk, itt csak a dialektika meglétére utalhatunk, miléntjére nem. De ezeket a kérdéseket már itt legalább meg kell említenünk, mivel a marxizmus és a ma uralkodó filozófiai irányzatok – főként a neopozitivizmus és az egzisztencializmus – közti meghatározó ellentétek egyikéről van szó.[54] Ennek a kérdésnek Sartre jelenlegi filozófiai törekvései szempontjából annál is nagyobb a jelentősége, mivel egyik célja az, hogy megalkosson egy filozófiai antropológiát. De – a

legszorosabb összefüggésben azzal, hogy az egzisztencializmus mindazt, ami ontológiailag jelentékeny, kizárólag az emberre és világára összpontosítja – mint láttuk, az ember vonatkozásában irracionalisztikus és elvontan üres koncepcióhoz jutott el és így – akarva-akaratlanul – a filozófiát idealisztikusan irracionalisztikus antropológiává változtatta át. Ha nem szakítunk határozottan ezzel a koncepcióval és filozófiai előfeltételeivel, nem tehetjük módszertanilag szabaddá az utat ez – egymástól elválaszthatatlan – antropológiai és történelmi értelemben vett ember konkrét megragadása felé: a természet dialektikus ontológiája nélkül nem alapozható meg az ember és a társadalom dialektikus ontológiája.

Sartre utolsó műve azonban éppen arra tesz kísérletet, hogy a természet dialektikájának tagadását egyesítse az ember és a társadalom dialektikájával. Magát a negációt egészen félreérthetetlenül mondja ki: „És láttuk" – mondja összefoglalóan –, „hogy a természetben csak azt a dialektikát leljük fel, amelyet beléhelyeztünk."[55] Ezzel Sartre nem akarja eleve tagadni, hogy a természetben találhatók dialektikus összefüggések. De ismereteink mai állásánál mindenki szabadon döntheti el, hogy higgyen-e ebben vagy sem; a szervetlen természetben mindenesetre tudományonkívüli állításokról van szó.[56] Eltekintve attól, hogy, mint később látni fogjuk, az ontológiai megállapítások nagyon gyakran előbb következnek be, mint ahogy tudományosan megokolhatóak volnának, és e megokolások, ha bekövetkeznek, természetesen gyakran konkretizálják és módosítják is őket, Sartre írása azt mutatja, hogy némely kérdésben nemcsak egzisztencialista előfeltételeit őrizte meg változatlanul, hanem ennélfogva gyakran neopozitivista előítéletek foglya is maradt. Így igényt tart arra az egzisztencializmus nevében, hogy elismerje a lét ontológiai prioritását a tudattal szemben. Ez az igény azonban csak egy olyan messzire vezető fenomenológiai absztrakcióban látszik tarthatónak, amelyben a felismerhetetlenségig elhalványulnak az önmagában létező valódi, igazán létszerű vonásai. Hiszen Heidegger is, amikor az embert konkrét létként határozta meg, beszélhetett a lét ontológiai prioritásáról, noha, mint láttuk, e konkrét lét ontológiai értelme szöges ellentétben áll az ilyen prioritással.

Ebbe a tételbe azonban neopozitivista előítéletek is bele van-

nak építve. A konkretizálásra törő további fejtegetésekben például ezt mondja Sartre: „Ma egyetlen ismeretelmélet lehet érvényes, az, amely a mikrofizikának ezen az igazságán alapul: ‚a kísérletező a kísérleti rendszer alkotó eleme'. Ez az egyetlen álláspont, amely lehetővé teszi minden idealista illúzió eltávolítását, az egyetlen, amely a valóságos embert a valóságos világban mutatja fel."[57] Ez azonban csupán neopozitivista előítélet, amely különösképpen a heisenbergi „bizonytalansági reláció"-nak, továbbá az elemi részecskék „szabad akaratának" filozófiai népszerűsítésével terjedt el, amelytől megfontolt természettudósok világosan elhatárolták magukat. A mikrofizikában is kizárólag realitások hatnak egymásra, amelyekhez persze hozzátartoznak a mérési feltételek, mérési eszközök stb. is, mint olyan fizikai tárgyak, amelyek befolyásolhatják a mérést. Maga a megfigyelő azonban itt éppannyira pusztán az objektív fizikai események szervezője vagy feljegyzője, mint a makrofizikában. Sartre megállapítása világosan mutatja, milyen erőteljesen védekezik egy olyan öntörvényű természet ontológiai feltételezése ellen, amely az embertől teljesen függetlenül, immanens létként mozog. Ez az ontológia egyik döntő kérdése, mindenesetre olyan, amelyben a neopozitivizmus és az egzisztencializmus, egyéb ellentéteik ellenére, megegyezik. Ezt az álláspontot Sartre új művének sok döntő állásfoglalásában is megfigyelhetjük. Befejezésképp csak az időről emelünk ki egy megjegyzést, amely pontosan mutatja, milyen erősen határozza meg mai nézeteit is az „igazi", a nem-„vulgáris" időről szóló heideggeri koncepció, és mennyire tagadja – ismét összhangban a neopozitivizmussal – az idő ontológiai objektivitását. Sartre ezt mondja: „Valóban meg kell értenünk, hogy sem az emberek, sem tevékenységeik nincsenek *az időben,* ellenkezőleg, az időt mint a történelem konkrét jellegzetességét az emberek csinálják, eredeti időzítésük alapján."[58]

Ez Heideggertől csak árnyalatokban különbözik, amelyek érdekesek lehetnek az egzisztencializmuson belül, de nem érintik a mi kérdésfeltevésünket, mivel az emberen kívüli világ itt is elvesztette minden ontológiai jelentőségét, szubjektivizálódott. Minden különbség ellentét ellenére ez a történelmi-erkölcsi-társadalmi módon szubjektivizált idő ikertestvére annak, amely a neopozitivizmusban jön létre, amikor ez azonosítja az időmérést magával az idővel, mi-

közben ez utóbbit teljesen elfojtja. Mindkét idő-felfogás – különböző célkitűzésekből kiindulva és ezért különféle hangsúlyokkal – szubjektív manipulációs forma, amely arra hivatott, hogy háttérbe szorítsa az ontológiai objektivitást.

4. A JELEN FILOZÓFIÁJA ÉS A VALLÁSOS SZÜKSÉGLET

A neopozitivizmus és az egzisztencializmus kortörténeti, szögesen ellentétes összetartozása abban a – szintén szögesen ellentétes – gondolati koegzisztenciában mutatkozik meg a legvilágosabban, amely egyrészt minden objektiválhatónak elképzelhető jelenségcsoport megismerésében (tehát az emberi magatartás megismerésében is) kimutatható szélsőségesen nominalisztikus manipulációs technika, másrészt az ezen a körön kívüleső világ irracionalista felfogása között áll fenn. Mindkét esetben egy racionálisan felfogható ontológia a főellenség. Erről a nézőpontról egyremegy, hogy ezt pusztán mint „tudománytalant" tagadják-e, vagy pedig az irracionális „intuíció" segítségével valami ellentétes elérésére törekszenek: mindkét esetben tisztán elméleti módon foglalnak állást az ontológiai problémákkal kapcsolatban, és tagadják a racionálisan ontológiailag megalapozott világkép lehetőségét. Mindezzel azonban, még ha részletesebben tárgyalnánk is ezt, a problémának csak egyik oldalát érintettük. Utaltunk már arra, hogy az ontológiai problémák korántsem pusztán elméleti jellegűek, noha természetesen elméletileg helyes voltuk döntően esik latba, ha a gyakorlati élet, az etikum birodalmára tágítjuk ki őket. Mert függetlenül attól, hogy mennyire tudják ezt az egyes cselekvő emberek, mindenki a valósággal összefüggésben hajtja végre tetteit, és ezért ez a kép, amelyet a gyakorlat szóbanforgó szubjektuma erről a valóságról (ontológiai jellegéről) kialakított, sohasem lehet közönyös a tett indítékai, előre kiszámított következményei stb. szempontjából. Az ember sohasem egy kategorikus imperativusz, egy egzisztencialista szabad elhatározás légüres terében hozza meg döntéseit; ezenkívül fontolóra kell vennünk azt is, hogy még az ilyen döntésekre

vezető „tisztán morális", tisztán benső vonatkozási pontnak is fölöttébb konkrét ontológiai feltételei vannak. Ez az ontológia és a gyakorlat közti viszonylatok legtágabb és legfontosabb mezeje. Mivel tárgyalásához mélyebben kellene behatolnunk az etika problémáiba, jelenlegi gondolatmenetünk nem foglalkozhat ezzel; csak az etika keretei között vizsgálhatjuk ezt meg. Ez annál is sajnálatosabb, mert a bennünket most érdeklő problémának: az ontológia és a vallás viszonyának a szempontjából éppen az ontológia és a gyakorlat viszonya játszik döntő szerepet. Az ontológiai kategóriáknak egy vallási rendszeren belül való fennmaradása, elhalványulása és eltűnése ugyanis elsősorban attól függ, hogy mennyire valósulhatnak meg ezek a kategóriák az emberek hétköznapi életében: az ontológiai kategóriák tisztán elméleti felismerésének, a tisztán elméleti igenlésnek vagy tagadásnak emellett többnyire csak másodlagos fontossága van. Jelenlegi kérdésfeltevésünk korlátozottsága mégis erre a tökéletlen kifejtésre kényszerít, noha hibaforrásainak szakadatlanul tudatában vagyunk.

De még ha a feladatot így leszűkítjük, akkor is nyilvánvalóan marad egy hézag. Ha tudományról és filozófiáról van szó, módszertanilag magától értetődik, hogy a vizsgálódás pusztán vagy főként bizonyos irányok reprezentatív képviselőit veszik figyelembe. A vallásnak ebben a tisztán elméleti tekintetben is más a hatás-struktúrája, mint a merőben elméleti tudományágaknak. Természetesen elkerülhetetlen, hogy szellemi helyzetét legfontosabb elméleti képviselőinek nézeteiből olvassuk le, de valamely vallás elevensége vagy elhalása a jelenkorban döntő mértékben abban mutatkozik meg, hogy miként reagálnak a nagy tömegek az ilyen kérdésekre. Itt csak egy dolog bizonyos: hogy nem ugyanúgy, ahogy ezek a problémák a vezető ideológusoknál tisztán elméletileg megnyilvánulnak. Sőt, gyakran egyáltalán nem látszik közösség e két réteg között, az összefüggés gyakran láthatólag igen laza. Sajnos nagyon keveset tudunk azok vallásosságáról, akik ezt pusztán gyakorlatilag űzik (vagy csak névlegesen tartoznak valamelyik vallásközösséghez). Csak akut válság-időkben, például Hitler alatt, bukkannak fel bizonyos mértékig a felszínen a reális, „alulról jövő" hangulatok; normális időkben ezek csaknem láthatatlanok. A leíró szociológia sajnos túlontúl keveset foglalkozott ezekkel a fontos kérdé-

sekkel. Mert valamely vallás vagy vallásos áramlat szellemi elitjének ontológiai elképzeléseit csak akkor ítélhetnénk meg adekvátabban, mint ez ma lehetséges, ha konkrétan tudnánk, milyen vallásos-ontológiai elképzeléseik vannak azoknak, akik valamely valláshoz tartozónak vallják magukat, vagy akár gyakorlatilag részt is vesznek vallásuk életében. Még sokkal fontosabb persze ez a kérdés az ontológia és a hétköznapi gyakorlat viszonya szempontjából. Ennek hiányos ismerete azonban korlátot szab fejtegetéseinknek.

Már a bevezetésben is kimutattuk – a romantikától Simmel életfilozófiájáig való fejlődésre utalva –, hogy a specifikusan vallási mozzanat elhalványul a jelenlegi vallási élet ontológiai képzetkörében. Ez a tendencia mind jobban megerősödik, és a legtöbb szerzőnél, aki benső igényt érez arra, hogy saját valláshoz való viszonyáról nyilatkozzék, a konkrét, tartalmas, egyetemleges vallást tisztán személyes vallásos szükségletek szubjektív kifejezésmódjaivá változtatja át. Minél erőteljesebb ez a fejlődés, annál kevésbé számítanak azok az ontológiai kérdések, amelyek a világgal kapcsolatos vallásos állásfoglalással együtt magában a vallásban vannak jelen és természetszerűen egyre népszerűbbek lesznek azok a filozófiák, amelyek egyrészt semmisnek tekintenek minden ontológiai problémát, mint a neopozitivizmus, másrészt azoké, amelyek – mint az egzisztencializmus – feloldják e problémák ontológiai jellegét. Nagyon elterjedt jelenség, hogy ilyen beállítottságok esetében a vallásos szükséglet elveszti sok hagyományos tartalmát és bizonyos körülmények között vallásos ateizmussá alakulhat át. Mégsem foglalkozunk itt ezzel; részint mert ontológiai irányú problémánk számára viszonylag keveset kínál, részint mert korábbi munkámban, *Az ész trónfosztásá*-ban más nézőpontokból behatóan tárgyaltam ezt a kérdést. Ezért számunkra csak azok a vallásos szükségletek jönnek számításba, amelyek valamiképpen mégis visszanyúlnak a hagyományos vallásos elképzelésekhez, ezeknél – még ha igen módosított, letompított formában is – megrekednek, és ezért arra kényszerülnek, hogy tartalmaiknak ontológiai hangsúlyt adjanak.

A mai helyzet különös jellegét még egy olyan mozzanat határozza meg, amely a legszorosabban összefügg bevezetőben vázolt alapvető kérdésünkkel: hogy milyen viszonyban van a jelenlegi vallásos szükséglet elméleti megalapozása a természettudományok leg-

újabb fejlődésével, pontosabban, ennek neopozitivista értelmezéseivel, sőt olykor e kapcsolat népszerűsített, vulgarizált formájával. Ez bizonyára nem véletlen. Ezt a kérdéskomplexust ugyanis csaknem a tizenkilencedik század végéig a hagyományos vallásos ontológiának az a megrázkódtatása határozta meg, amelyet a Kopernikusszal és Keplerrel, Galileivel és Newtonnal kezdődő új természettudományos szemléletmód idézett elő. Úgy látszott, a természettudományos és a vallásos világnézetek ellentéte áthidalhatatlan. Ezt az alapvető ellentétet nem érintik az olyan áthidalási kísérletek, mint amilyen Kanté volt; mert igaz ugyan, hogy Kant ontológiailag fenomenalitássá fokozza le a fizikai világot, de ennek alapvető jellege, az a mód, ahogyan immanens törvényszerűsége érvényesül, érintetlenül fennmarad. A vallásos szükséglet beteljesülésének szférája gyanánt pusztán a tiszta moralitás világa nyílik meg, amelynek elvileg nem lehet semmi köze a természet ontológiai mibenlétéhez. Ezen az alapon még olyan jelentős fizikus is megőrizhette, Kantra támaszkodva, a vallásosságát, mint amilyen Planck volt, anélkül, hogy a természet megismerésében bármilyen engedményt tett volna a természeti jelentések pozitivista értelmezésének. Itt világosan látható az elhatárolódás a jelenlegi felfogásoktól. Mert bármennyire átcsap is Plancknál, akárcsak Kantnál, a „gyakorlati ész" észvallásba, bármennyire a megismerhetetlen magábanvaló dolog rejlik is nála, akárcsak Kantnál, a természeti jelenségek mögött, maga a természet olyan marad, amilyennek a leghírhedtebb materialistáknál megjelenik: az emberi tudattól függetlenül létezik, és törvényei anyagi-immanens összefüggéseket alkotnak, amelyek ezen a területen kizárnak minden szubjektivisztikus vagy teológiai értelmezést, a vallás és a vallásos szükséglet bármiféle ismeretszerű alátámasztását. Planck tehát mint fizikus a pozitivisták vagy újkantiánusok által ismeretelméletileg lesajnált „naiv realista" marad. Nemhiába látott Lenin a magábanvaló dolog kanti felfogásában ingadozást a materializmus és az idealizmus között.[59]

Ennek a követelésnek a helyessége a jelenben igazolódik be, azokban a középponti támadásokban, amelyek a tizenhetedik-tizenkilencedik század ontológiai világképe ellen irányulnak. Ezek a századok olyan világszemléletet alakítottak ki, amelyekben az alapok (tér, idő, oksági meghatározottság) kizárnak minden vallásos

ontológiát. Csak ezen a körön kívül lehet filozófiai alapot találni a vallásos szükséglet számára. (A kozmosz mint „óra", amelyet isten „felhúz".) Ezért lesznek olyan népszerűek az utóbbi évtizedekben mindazok a filozófiai elméletek, amelyek azt ígérik, hogy lerombolják a régi természettudománynak ezeket az alaperődítményeit: ilymódon ugyanis kitágul a vallásos szükséglet kiépítésének és – szubjektivista – konkretizálásának mozgástere. E mozgástér erőközpontja az a neopozitivista tétel (amelyhez azonban csatlakoznak egzisztencialisták is, mint Jaspers), amely szerint egyáltalán nem lehetséges objektív, tudományosan megalapozott világkép. Ez a korábbi évszázadok világfelfogása ellen intézett támadás továbbra is az imént említett legáltalánosabb alapkategóriákra összpontosul, amelyek döntőek a vallásos világkép szempontjából. Itt természetesen kizárólag ontológiai problémákról van szó, és semmi sem áll távolabb a szerzőtől, mint hogy állást foglaljon – pozitív vagy negatív módon – tisztán természettudományos problémákkal kapcsolatban.

De nem természettudományos, hanem filozófiai, ontológiai kérdés, hogy például a tér- vagy az idő-mérések mondhatnak-e valami *ontológiailag* döntően lényegeset a térről és az időről. Amikor például a relativitás-elmélet az egyidejűség problémájával foglalkozik, akkor fizikai nézőpontból helyes, ha két vagy több jelenség egyidejűségének mérési módszereire, megállapíthatóságára stb. koncentrál. Ontológiailag azonban az egyidejűség olyan tény, amely teljesen függetlenül létezik attól, hogy képesek vagyunk-e (vagy leszünk-e bármikor is) tudományosan kielégítő pontossággal mérni is ezt. Éppígy mindaz, amit a geometria megállapítani képes, a valóság ésszerű absztrakcióval megállapított és feldolgozott visszatükröződése volt és marad, és sohasem azonosítható magával a fizikai valósággal. Mint ésszerű absztrakció a legnagyobb szolgálatokat teheti a fizikai kutatásnak, mivel éppen a visszatükröződés által nyert elvontsága lehetőségeket teremtett olyan térbeli konstellációk felfedezésére, végiggondolására, kiszámítására stb., amelyek egyébként rejtve maradtak volna. Ezzel azonban, filozófiai értelemben, még mindig nem vált magának a fizikai valóságnak az alkotóelemévé. A dolgok a tér*ben* mozognak, az események az idő*ben* zajlanak le. Egyetlen laikus sem venne például részt abban a vitában,

hogy vajon az egész, általunk ismert világegyetem térbeli kiterjedésű-e vagy sem. De filozófiailag teljesen más dolog, ha azt állítjuk, hogy maga a tér terjed ki. Amikor például Pascual Jordan a spirális ködfoltok úgynevezett szökőmozgásáról, amely tisztán fizikai probléma, azt állítja, hogy maga a tér nő, és hogy kiszámított tértartalma csak a jelenkorra érvényes, „mivel korábban kisebb volt és a jövőben nagyobb lesz. Ismét óvakodnunk kell attól, hogy megkérdezzük, ‚hová' terjed ki a tér: most és minden időben átfog térbelileg mindent; ez azonban nem gátolja meg szükségképpen, hogy különböző időkben különböző nagyságú legyen,"[60] akkor az ilyen kijelentés filozófiailag önmagával kerül ellentétbe. Persze, ha a teret „szemantikusan" mint már kiterjeszthetőt „definiálják", akkor ilyesmit formállogikai ellentmondás nélkül is lehet állítani, akkor ez az állítás kapcsolatba hozható más „szemantikusan" hasonlóképpen „definiált" tételekkel, és így el lehet jutni a jelenségek súrlódásmentes, logicisztikus manipulációjához. De egészen más kérdés, hogy megegyezik-e a valósággal egy ilyen konstrukció. Planck éppen a pozitivista ismeretelmélettel vitázva mondja: „De a fizikában, mint minden más tudományban, nemcsak az értelem kormányoz, hanem az ész is. Nem minden ésszerű, ami nem mutat fel logikai ellentmondást."[61] Amit Planck itt észnek nevez, az nem más, mint józanság a valóság kérdéseiben, annak eszköze, hogy a vallásos szükséglet irracionalista nyomása ne befolyásolja filozófiailag a világképet.

E nyomás kihatásai mindenütt érezhetőek. Nemcsak a teret és az időt kell szubjektivizálni, az irracionalizmus vagy valamely tetszés szerinti manipulálhatóság értelmében (láttuk, hogy ezek kölcsönhatásban vannak egymással). Az ontológiai ésszerűségen ejtett sebek magában a fizikában egyáltalán nem, vagy csak kevéssé vezetnek kétséges végeredményekre, de a filozófiai és világnézeti-publicisztikai irodalomban teljesen megalapozatlan felfogások áradatát hívják életre, amelyek közös ismérve, hogy szabad utat teremtsenek ama nézet számára, amely szerint a vallásos szükséglet nincs ellentétben a természet létének valódi alapzataival. Ez félig indirekten, „kritikailag" is megtörténhet. Meschkowski tiltakozik ugyan az olyan nézetek ellen, amelyek a modern fizikából közvetlenül le akarják vezetni istent. Védekezése azonban így hangzik:

„Igaz: a modern kozmogóniák szerint világunknak ‚kezdete' van az időben, és az anyagnak nincs változatlan ‚szubsztancia'-jellege. De ez még nem jelenti azt, hogy a világot egy személyes isten igéje teremtette meg a semmiből. Lehet ebben *hinni* és rámutatni arra, hogy ez a hit nincs ellentétben a kutatás eredményeivel . . ."[62] Hasonló módon megkísérli azt is, hogy a világ isten által történő „creatio continuá"-ját mint az atomfizika logikus következményét, bevezesse a jelenkor világképébe: „A fizikusok közül főként Bavink foglalkozott a kvantumfizika teológiai következményeivel. Arról beszél például, hogy a creatio continua gondolatának az új fizika ‚lenyűgözően tiszta hátteret' ad. A ‚creatio continua' esetében arról az elképzelésről van szó, hogy isten nemcsak a világ alkotója, aki valamikor felhúzta a nagy óraművet, és most csak szemléli, ahogyan lejár. E tétel azt mondja ki, hogy isten a hitcikkelyek értelmében ‚megtartja' a világot, vagyis állandóan munkában van. Bavink úgy véli, hogy az atomi folyamatok meghatározatlanságának eszméjével a természettudósok *elgondolhatóvá* tették ezt a teológiai koncepciót."[63] Meschkowski óvatos és megáll a gondolkodás lehetőségének „megállapításánál", vagyis annak kimondásánál, hogy a modern fizika elméletei (vagyis neopozitivista értelmezésük) ontológiailag nem mondanak ellent az istenhitnek.

De a modern neopozitivizmus enfant terrible-je, Pascual Jordan, aki gátlástalanul kifecsegi az irányzat összes iskolatitkait, arról beszél, hogy a legfontosabb fizikai törvények „nem determináló, hanem statisztikai törvények."[64] Itt láthatjuk, milyen könnyen egyesülhet valakiben tekintélyes fizikai szaktudás a tökéletes filozófiai dilettantizmussal. Lényeges érve a determináltság ellen az, hogy a statisztikai törvényből nem vonható le következtetés az egyedi történésekre. Ezt mindenki tudja, akinek magatartása a hétköznapi élet kérdéseiben nincs mélyen a normális szint alatt. Pascual Jordan példájában azonban mélyen e szint alatt van a biztosított, aki ezzel a kérdéssel keresi fel a biztosító intézet igazgatóját: „Igazgató úr, mi hát velem a helyzet? Túlélem-e még a jövő évet?"[65] Minden normális ember bolondnak tartaná a biztosítottat, hiszen neki egészen pontosan kellett volna tudnia, hogy egyéni élete determinált ugyan (betegségek, balesetek stb.), de saját egyedi sorsát lehetetlen az életbiztosítás valószínűségi táblázataiból leolvasni.

Ezek a valószínű életkorok mindenkori átlagát összegezik, de a biztosító intézet és a biztosított – mivel az élet gyakorlatában „naiv realisták" és nem praktizáló neopozitivisták – pontosan tudják, hogy ez ennyi és ennyi ezer determinált egyedi eset átlaga, s hogy itt szükségképpen előfordulnak szórások; a biztosító intézet részéről történő orvosi vizsgálat, az élet hosszúságáról, az életmódról stb. szóló adatok arra szolgálnak, hogy az átlagosság vagy az egyedi esetben várható szórás valószínűségét számítás útján, az átlagra vonatkoztatva megállapítsák. Az általában vett determináltság ellen nem bizonyíték, hogy ez a megállapítás téves is lehet. A modern recept szerint, amely az időmérést azonosítja az idővel, ezt kellene mondani: valamely szívbetegség vagy rák csak akkor kezd objektíve hatni, ha már elkészült a diagnózis.

Szégyenletes dolog ilyen közhelyekkel leírni; de erre kényszerít a neopozitivizmus manipulációs filozófiája. A jordani értelmetlenség mögött ugyanis filozófiai probléma rejlik: az egyediség, a különösség és az általánosság kategóriáinak egymáshoz való viszonya. Ha egy komplexuson, egy képződményen belül sok egyediség hat kauzálisan determinálva egymás mellett vagy egymásra, akkor átlagos hatásmódjukból statisztikai törvényszerűség alakul ki. Ez azért „pusztán" statisztikai, mert az egyediség sohasem hatol be maradéktalanul a különösségbe vagy az általánosságba, de az átlagosság az egyediségek többségének éppolyan valóságos, végső soron éppolyan kauzálisan előidézett, kauzálisan ható tulajdonsága, mint a tőle való eltérés azokban az esetekben, amelyek szórásokként jelennek meg. A neopozitivizmus számára azonban, mint más összefüggésekben láttuk, az egyediség, a különösség és az általánosság – ontológiai – kategóriái egyáltalán nem léteznek. És mert a neopozitivizmus egyúttal tudatosan és állandóan összekavarja a létet és a megismerést, létrejön e tébolyult következtetés: mivel a statisztikai valószínűségi formából nem vezethető le az egyedi eset, a statisztikai törvény nem fejez ki determináltságot. (Magától értetődik, és később még részletesen tárgyaljuk, hogy a determináltságot itt nem a laplace-i „mechanisztikusan abszolút" értelemben fogjuk fel.)

Pascual Jordan ezzel látszólag még csak a modern természettudomány neopozitivista módon értelmezett „eredményeinek" vallásos-irracionalista kifejtése előtt tárja szélesre az ajtót. Más helyütt

még messzebbre megy és önmagukban véve kétségbevonhatatlan fizikai elméleteket értelmez egészen közvetlenül vallásos értelemben. Az ő szemében ebben az értelemben az entrópia törvénye az eredendő bűn fizikai alapja. Miután korábban tisztán teológiai értelemben síkraszállt a Földnek a Kozmoszban elfoglalt különleges helyzete mellett (csak a Marsot számítja még ide, hogy megnyugtassa tudományos lelkiismeretét, de „elfelejti" megemlíteni, hogy semmit sem tudunk a naprendszeren kívüli bolygókról), kifejti: „Az olyan gondolati erőfeszítés számára, amely az ember természettudományos megismerési képességének és a vallásos igazságnak a szintézisére való törekvést nem tartja tévútra vezetőnek, nyilván kézenfekvőbb, hogy az eredendő bűn vallásos tapasztalati tényének *kozmikus,* nem pedig egyedi bolygóra korlátozott jelentőséget tulajdonítson, és – Pons töprengéseivel rokon módon – az anyagnak az entrópia-növekedésre, tehát rendbontásra irányuló hajlandóságát az eredendő bűn fizikai tükörképének vagy akár fizikai alapjának fogja fel."[66]

A vallásos szükséglet direkt vagy indirekt „tudományos" támogatásának ilyen példái tetszés szerint szaporíthatók; itt azonban pusztán a ténymegállapításról és a módszer megvilágításáról beszélhetünk. Ez mindenütt mély rokonságot mutat a neopozitivizmussal, különösképpen ennek wittgensteini árnyalatával és az egzisztencializmus irracionalista tendenciáival. Egy Meschkowski-típusú matematikus az irracionálist nemcsak a vallás alapjának tekinti, hanem egyben minden egyes élet alapjának is, így hát szerinte „mindenki (akár bevallja, akár nem) ilyen forrásokból él", és ezért vallástalan egzisztencia „egyszerűen nem létezhet."[67] Itt világosan láthatjuk a vallásos szükséglet kor-meghatározta kitágulását és egyszersmind növekvő elmosódottságát és tartalmi kiürülését is. Korábban már megmutattuk, hogy miként fejleszti Simmel odáig Schleiermacher felfogását, hogy minden emberi magatartás, irányának és tartalmának megváltoztatása nélkül, vallásossággá intenzíválható; itt láthatjuk, hogy mindennek, még a neopozitivizmusnak is, szükségképpen vallásos-irracionális alapja van. Így a kérdés, mint korábban Pascual Jordannál, túlzássá válik. Mert épp annyira túlzás, hogy ha például a carnapi gondolkodást a közvetlen vallásos szükséglettel mint életalappal támasztjuk alá, mintha a jelenkor át-

lagos jelenségének tartanánk, hogy az entrópiából az eredendő bűnt vezetik le. Az ilyen túlzások, mivel nem csupán elszigetelt különcök állásfoglalásai, szimptomatikus jelentőségűek ugyan, de túlontúl direkt értelmezésükkel elvezetnek a főkérdéstől.

A főkérdés, mint már megpróbáltuk kimutatni, az, hogy a legtöbb ma élő ember hétköznapjainak növekvő manipuláltsága következtében, vesztett valóságérzékéből. Már ennek az érzésnek is, noha az emberek valósággal kapcsolatos viszonyának fokozódó lazulásán alapul, a különböző emberek különféle hétköznapi kérdéseinek megfelelően, nagyon különböző tartalmai és irányai vannak. A részletekben sikeres irányítók önelégültsége, az ellenállás nélkül irányítottak elveszettsége stb. stb. egyaránt előidézheti, hogy az esetek túlnyomó többségében – állandóan vagy időszakonként – feltétlenül az üresség élménye járul ehhez az aktív vagy passzív foglalatossági típushoz. Természetesen ez utóbbi is nagyon differenciáltan jelentkezik, mint menekülés a szabad idő hobbijaiba, mint unalom, mint olyan lázadásra való törekvés, amely azzal a kísérő érzéssel kapcsolódik össze, hogy e lázadás hiábavaló és tehetetlenségre van ítélve stb. stb. A reagálásoknak ebben a tarkaságában mégis megmarad két állandó pólus: egyrészt maga a manipulált világ, másrészt az általa kiváltott negatív reakciók irracionalitása; ezt a társadalmi megbízatást kapja a neopozitivizmus és az egzisztencializmus, amelyeknek mint egyazon társadalmi-történelmi helyzet gondolati kifejezésére tett kísérleteknek az a közös alaptendenciájuk, hogy az embert elfordítsák a valóságtól és elméleti úton letompítsák valóságérzékét. Ez az egzisztencializmus esetében az ontológiai valóság szubjektív átélésének irracionalisztikus mitizálásában nyilvánul meg, de ez, mint láttuk, lényegileg csak ugyanazon szellemi és morális hétköznapi magatartáson belül megnyilvánuló ellentétek polarizációját jelenti.

E közösség elhalványítja – ontológiai szinten – a konformizmus és a tiltakozás közti különbséget. Láttuk, hogy a politikailag-társadalmilag oly harcos Sartre, aki ennek következtében egészen a marxizmusig jutott el, ontológiailag milyen szilárdan marad továbbra is az egzisztencializmus talaján. A szintén ellenzéki beállítottságú Ernst Bloch még odáig is elmegy, hogy az időre alkalmazza a geometriai tér riemanni „fizicizálását". Így hát nemcsak a valóság

visszatükrözésének és magának a valóságnak a különbségét sepri szuverén módon félre, hanem Hegelnek azzal a józan figyelmeztetésével sem törődik, hogy a tér geometriájának nincs analógiája az időben. Így Blochnál kialakul egy „riemanni" idő, amely – miként a „megfelelő" tér a mozgástól – a benne lezajló eseményektől függ. „Ez dinamikus időfelfogás, amely *következményében* nem tekinti megváltoztathatatlannak, mindenütt egyforma jellegűnek az emberi történelem időbeli sorrendjét. És főként különbséget lát a történelemelőtti évmilliók (hogy a geológiai, sőt kozmológiai milliárdokról egyáltalán szó se essék) és a neolitkor óta lezajlott pár évezredes kultúrtörténet között. Itt nemcsak kronometriai különbség forog fenn, hanem magának az idő-létnek a sűrűsége is különbözik, elsősorban minőségileg-szerkezetileg, egyszóval az egymásutániságban is változékonyság áll fenn."[68] Mindazok számára, akik – nemcsak ilyen „modern tudományos" neopozitivista cicomában – hasonló tendenciákat tapasztaltak Bergsonnál, Heideggernél, Klagesnál, teljesen nyilvánvaló, hogy Bloch itt – heves tiltakozásai ellenére – egyszerűen a történelembe vetíti bele az átélt-szubjektív időt, és így fölöttébb korszerű látszatobjektivitást tulajdonít neki. Természetesen ezért még nem sorolható egyszerűen a fent említett filozófusok közé, noha egy Heidegger-követő egyszer szellemesen utalt arra, hogy rokonság áll fenn Bloch „remény"-e mint „egzisztenciál" és Heidegger „gond"-ja között. Mivel azonban ez a kiragadott példa csak annak megvilágítására szolgál, hogy a filozófia ontológiai értelemben mennyire eltávolodott a valóságtól, itt még futólag sem szükséges áttekintenünk Bloch nézeteinek összességét.

Egészen durva és általános vonásokban megmutatkozik itt, hogy a jelenkori filozófia új, felfokozott módon a vallásos szükséglet megerősítésére törekszik és arra, hogy jó intellektuális lelkiismerettel ruházza ezt fel. Ha specifikusan új vonásait keressük, akkor mindig a természettudomány új eredményeinek ismeretelméleti (végső soron mindig neopozitivista) kifejtésére bukkanunk. Míg korábban, a tizenkilencedik században is, a természettudomány a vallásos szükséglet főellenségének számított, most, mint ezt néhány kiragadott példával megmutathattuk, egyik főszövetségeseként jelenik meg; azt is láttuk, hogy itt – tudatosan vagy öntudatlanul – mindig a neopozitivista ismeretelmélet játssza a közvetítő szerepet.

Ezek a természetismeretek ontológiai jellegének szétrombolására tett kísérletek és a vallásos ontológia elhalványulása, sőt gyakran messzemenő, olykor teljes elködösödése kölcsönösen kapóra jönnek egymásnak. Ezt a közeledési folyamatot a filozófia oldaláról már megmutattuk néhány példa segítségével. Most a másik oldalról kiindulva kell kiegészítenünk ezt a képet. A kép természetszerűleg sokkal ellentmondásosabb így. Amíg egy vallásos társadalmon vagy akár valamilyen általában vett vallásosságon belül lévő outsiderekről van szó, sokkal könnyebb közös nyelvet találni, mint a hivatalos egyházak körében; elég itt Teilhard de Chardinre utalni vagy Friedrich Heerre, aki meg akarja újítani a reneszánsz és a reformáció válsága közti időszak „devotio moderná"-ját. Nem könnyű ma helyesen felbecsülni az ilyen hangok jelentőségét. A hivatalos egyházi ideológiát nyilvánvalóan nagyon csekély mértékben befolyásolják; másrészt sok mindent nyíltan mondanak ki – és ezért a vallásos beállítottságú értelmiség bizonyos köreit erőteljesen befolyásolják is –, ami a hivatalos egyházi ideológián belül csak bizonyos belső és külső nyomás formájában hat, de amit teológiailag többnyire nem vesznek tudomásul vagy elutasítanak. Az azonban aligha vitatható ma már, hogy ez a nyomás jelen van, és hogy – még ha jócskán diplomatikusan is – állást kell foglalni ezzel kapcsolatban. Az ökumenikus mozgalom puszta ténye is mutatja, hogy a kereszténység széles körei elavultnak és túléltnek tekintik a történelmi egyházszakadásokat, és az új világhelyzetben arra törekszenek, hogy egyesítsék az összes keresztényt, sőt akár az összes hívőt is a hitetlenek ellen. Nem akarunk az ilyen mozgalom nehézségeivel kapcsolatban állást foglalni, csak azt jegyezzük meg a mi problémánk nézőpontjáról, hogy ha az egyházszakadásokat előidéző dogmák ma, legalábbis perspektivikusan, leküzdhetőknek látszanak, akkor ennek az az előfeltétele, hogy elhalványultak vagy elhalványulóban vannak azok az ontológiailag felfogott tények, amelyeket ezek a dogmák fejeztek ki elméletileg.

Az ezekkel az ontológiai hit-komplexusokkal kapcsolatos gyakorlati állásfoglalás döntő problémáját programunknak megfelelően nem tárgyalhatjuk itt, noha éppen vallásos szempontból a vallásos elméletnek és gyakorlatnak ezek az összefüggései rendkívül fontosak. Gondoljunk csak arra a manapság gyakran felvetett kér-

désre, hogy az egyházak számára elmúlt a konstantini időszak; az ilymódon kikényszerített új ontológiai állásfoglalások közvetlenül abból fakadnak, hogy megváltozott az egyház viszonya az államhoz, és ezen keresztül az egész világi élethez; az ontológiai tételek legnagyobbrészt gyakorlati dilemmák elméleti megalapozásainak szülöttei. És ez a helyzet sok akut válság esetében is. Ezek a megállapítások most csak annyiban érdekesek a számunkra, amennyiben a politikai-morális fejtegetésekben is hatalmas szerepet játszik a régi vallásos ontológia. Az általunk most vizsgált kérdésnek előfeltétele és következménye is, hogy sok ilyen irányzatú szerző szerint a vallás elveszti gyakorlati befolyását az emberek életvitelére. E helyzet megvilágítására Friedrich Heer egyik fejtegetését idézzük, amely azért jellemző, mert Heer reformtörekvései mindig a katolicizmus keretei között akarnak maradni, bármilyen önállóan fogalmazza is meg azt, amit lényegesnek tart bennük. Heer ezt mondja: „Némán, szavak nélkül vonultak ki Európában embermilliók a kereszténységből és az egyházból. Levetették a kereszténységet, mint nem-megfelelő ruhát, elhagyták az egyházat, mint valami romot, mint egy síremléket, mint egy temetőt, amelyet az ember alkalomszerűen, egészen különös alkalmakkor nyilván felkeres még, de nem lakik, nem él benne."[69] Az elemzést sajnos a tisztán ontológiai szempontra kell korlátoznunk, s ezért nagymértékben le kell szűkítenünk, el kell torzítanunk a perspektívákat, mivel arra kényszerülünk, hogy az ilyen nagyon bonyolult társadalmi folyamatok eredményeit egyszerűen adottságokként tárgyaljuk. Persze a vallásos-ontológiai tételezések elhalványulásának tendenciája is hasonlóképpen jelenik meg, mégpedig mint olyan folyamat, amely az általunk tárgyalt filozófiai folyamattal párhuzamosan fut.

Teilhard de Chardinnél ez nagyon világosan látható. Beállítottságát már bevezető szavai is jellemzi, amelyekben azt állítja, hogy értekezése nem teológiai, még csak nem is metafizikai, és hogy művét „kizárólag természettudományos munkának tekinti", amely csupán a jelenséget, mégpedig az egész jelenséget akarja vázolni.[70] Természetesen egyetlen komoly természettudós sem fogadja el e mű eredményeit, noha mindenki tudja, hogy szerzője a maga szakterületén elismert tudós volt, mert – a modern természettudománynyal ellentétben – egyetlen gondolati konstrukcióját sem lehet kí-

sérletileg tényekkel igazolni. Így hát – a szerző akarata ellenére – metafizikai természetfilozófiáról van szó, amely egy új vallásos ontológia kifejezetten teológiai igényeivel lép fel, és ezen a hivatalos egyház elutasító álláspontja sem változtat semmit. A tulajdonképpeni és érdekes probléma itt kezdődik: hogyan csaphatta így be magát egy komoly tudós? Továbbá: miért fogadta érdeklődéssel, rokonszenvvel, sőt lelkesedéssel a mérvadó értelmiség tekintélyes része ezt a művet, mégpedig olyan értelmiség, amely más esetekben nagyon hajlamos arra, hogy rögtön felháborodjon a dogmatizmus miatt? Túlontúl leegyszerűsítenénk e kérdést, ha e természetfilozófiát egyszerűen – romantikus-metafizikus – konstrukciónak tekintenénk, mert csak legvégső következményei hajlanak ebbe az irányba. A tizenkilencedik század elején a természetfilozófia abból a megrázkódtatásból indult ki, amelyet a természettudományok fejlődése a tizennyolcadik század ontológiai természetképén idézett elő. Az idealista dialektika a többé már nem tisztán mechanikusan megragadható világ új problémáit akarta gondolatilag megragadni, olyan világát, amelyben a kémiai és biológiai összefüggések kezdődő kutatása egészen új feladatokat vet fel, és ezek összessége arra irányul, hogy a fejlődés kategóriáját állítsa az ontológia középpontjába. Itt nem vizsgálhatjuk meg e természetfilozófia részletvívmányait és egészében vett kudarcát az egészben, elég, ha arra utalunk, hogy benne – gyakran még kudarcos tendenciáiban is – olyan kezdeményezések működtek, amelyek magából a valóságból akartak eljutni az ontológiához.

Teilhard de Chardin természetfilozófiájának helyzete ennek szöges ellentéte. Módszertanilag – tudatosan vagy öntudatlanul – a neopozitivizmusból indul ki, vagyis olyan manipulációs kategóriákat talál ki a tények gondolati elrendezésére, amelyek formál-logikailag ellentmondásmentesnek látszanak, talán azok is, és amelyek kombinációja azt célozza, hogy egy formállogikailag szintén ellentmondásmentes összefüggés jöjjön létre, s ezek összessége aztán olyan ontológiát eredményezzen, amely a keresztény ontológiát a modern szemléletből nyert ontológiával egyesíti. Csak hogy a módszert megvilágíthassuk, idézzük egy alapvető gondolatmenetét: „Tegyük fel, hogy lényegileg minden energia pszichikai természetű. De minden elemi részecskében, ezt hozzá kell fűznünk, ez az alap-

energia két különböző tényezőre oszlik: egy *tangenciális energiára*, amely szolidárissá teszi az elemet az összes olyan elemmel, amely a világegyetemben ugyanahhoz a rendhez tartozik (vagyis az összetettségnek és a ‚központosítottságnak' ugyanazzal a mértékével rendelkezik), és egy *radiális energiára*, amely az elemet egy mind komplexebb és központosítottabb állapot felé húzza előre."[71] Ehhez magától értetődően a relativitás-elmélet négydimenziós világát hívja segítségül, mint annak egyetlen eszközét, „hogy a körülöttük lévő anyagi és eleven szubsztanciák eloszlását érthetővé tegyük."[72] Így új természetfilozófia jön létre, amelyből itt csak két döntő mozzanatot idézünk. Egyrészt az a célja, hogy „természettudományosan" megmentse az emberi kozmosz középponti helyét, vagyis a keresztény világkép alapját. Ez nem történhet meg a régi, Kopernikusz előtti módon: „Az ember már nem a világ szilárd középpontja, mint ezt oly sokáig hitték, hanem a fejlődés tengelye és csúcsa – és ez sokkal szebb."[73] Másrészt ez az egész fejlődés az „omega pontban" csúcsosodik ki, és ezáltal a kereszténység és maga Krisztus is beépíthető ismét „természettudományosan" az új kozmológiába.[74] Teilhard de Chardin átveszi a neopozitivizmustól a fogalmak szemantikus manipulálhatóságát, a fenomenológiából és az egzisztencializmusból a lényeglátás szubjektív önkényét, a kereszténységből bizonyos, a „látást" szabályozó tartalmakat, amelyek azonban legalább olyan elvontak és kiüresítettek, olyan tetszés szerint értelmezhetők nála, mint a heideggeri lét. Így olyan világkép alakul ki, amely nem tudományos, de nem is keresztény, sok emberre úgy hat mégis, mint egy modern természettudományon alapuló kereszténység, mert a valóságérzék elvesztése napjainkban minden területre kihat, mindenütt leszállítja az ontológiai igényeket és ellenőrzést, és így lehetővé tesz ilyen jellegű „szintéziseket".

Hasonló tendenciák, hasonló gondolati struktúra mutatható ki az egyéni különbözőségek ellenére, korunk legtöbb nem hivatásos teológiai írójánál Martin Bubertől Simone Weilig, Mauriactól Reinhold Schneiderig. Nem tárgyaljuk itt ezeket az elméleteket, noha néhány gondolatmenetük nagyon alkalmasnak látszik arra, hogy kiegészítse és igazolja azt a képet, amelyet arról vázoltunk fel, hogy a vallásos ontológia általában elhalványodik és vallásos-posztulált objektivitását olyan szubjektivista módszerekkel helyettesítik, ame-

lyek igen közeli rokonai a lényeglátásnak és egész problémakörének. Azért nem tesszük ezt, mert – mint már mondtuk – kérdésfeltevéseiket elsődlegesen nem az ontológia, hanem az etika határozza meg. És ha most magának a teológiának néhány ismert képviselőjéhez fordulunk, akkor még az eddigieknél is kevésbé törekszünk többre, mint hogy néhány jellegzetes pillanatfelvételt adjunk; ismét csak a bennünket itt egyedül érdeklő problémára összpontosítjuk figyelmünket, és ismét nem a tisztán hivatalos irányzatokkal törődünk, hanem azokkal, amelyek valóban fogékonyak a modern ösztönzések iránt, és konfliktusok esetén nem mindig veszik döntő mértékben figyelembe maguknak az egyházaknak a hivatalos állásfoglalásait.

Első pillantásra feltűnik itt, hogy a katolikus egyház a neopozitivizmus kérdésében sokkal egyszerűbben és problémamentesebben foglal állást. A hivatalos megnyilatkozások is érdeklődést és bizonyos rokonszenvet árulnak el a modern természettudomány módszereinek és eredményeinek neopozitivista felbomlasztása iránt. Nem csoda ezért, hogy egy olyan őszinte és egyetemes érdeklődésű tomista, mint Maritain ezeket az értelmezéseket jóváhagyva közvetlenül és egyenesen helyeslő módon a középponti problémára tér rá. Ezt mondja a modern természettudomány főtendenciájáról, amelyet hallgatólagosan azonosít a neopozitivizmussal: „De nem hatolhat tovább ebben az irányban, ha a klasszikus fizikánál sokkal teljesebben le nem mond minden ontológiai igényről . . ."[75] Ez nyílt szimpátia-nyilatkozat az itt nem említett, de hallgatólagosan az egész modern fizikával azonosított Carnap-kör nézetei iránt, és e nyilatkozat teljes jelentősége csak műve teológiai részéből világlik ki, ahol, udvarias terminológiában, megújítja a filozófiáról mint az „ancilla theologiae"-ről vallott régi tanítást, és csak ennek, mint az isteni kinyilatkoztatás közvetítőjének tulajdonít illetékességet ontológiai kérdésekben.[76] Nyilvánvaló, hogy a vallásos ontológia feltétlen szupremáciája gondolatilag sokkal könnyebben valósulhat meg, ha a természettudomány számára illetékesnek tekintett filozófia önként, szabad akaratából lemond az ontológiai kérdésfeltevésekről, mint ha a vallásos-teológiai ontológia szembenállna a tudományos szemléletből filozófiailag nyert ontológiával.

Sokkal bonyolultabb a protestáns teológia helyzete, ahol hiányzik

a tomizmusnak a neopozitivizmust oly simán bekebelező hagyománya. Így nagyon megnehezedik a keresztény-vallásos, bibliai ontológia védelme. Karl Barth, aki a kierkegaard-i filozófiáról szerzett ifjúkori benyomásainak hatására kezdetben erősen hajlott arra, hogy a földi valóságot isten tisztán morális-spirituális (és később isten és az ember morális-spirituális viszonyának) valóságával szemben elhanyagolja, népszerű dogmatikájában úgy foglalja összse a kérdést, hogy a vallás számára egyáltalán nincs „világkép", a keresztények számára nincs „világnézet". Gondolatmenete lényegét így fejti ki, annak a kifejezésnek a kommentárjaként, amely szerint isten „a menny és a föld teremtője": „Ez a két fogalom azonban nem valamiféle ekvivalense annak, amit ma *világkép*nek szoktunk nevezni, noha persze azt is mondhatjuk, hogy tükröződik bennük valami a régi világképből. De sem a Szentírásnak, sem a keresztény hitnek . . . nem feladata, hogy meghatározott világképet képviseljen. A keresztény hit nincs kötve sem valami régi, sem valami modern világképhez. A keresztény hitvallás az évszázadok során nem egy világképen hatolt keresztül . . . A keresztény hit alapvetően független minden világképtől, vagyis minden olyan kísérlettől, amely a mindenkor uralkodó tudomány mértékével és eszközeivel akarja megérteni a létezőt. Mint keresztények nem eshetünk sem egy ilyen jellegű régi, sem egy mindenkor újonnan fellépő és uralomra jutó kép fogságába. És főként nem szabad az egyház ügyét ezzel vagy azzal a *világszemlélet*tel szolidárissá tenni. A világszemlélet még átfogóbb, mint a világkép, mivel benne és vele együtt felcsendül az embernek úgyszólván filozófiai-metafizikai felfogása is. Óvakodjunk mint keresztények, és óvjuk az egyházat attól, hogy valamilyen világszemlélet alapján álljon! Mert a világnézet egészen közel van a ‚valláshoz'. De a Biblia döntő tartalma, Jézus Krisztus semmiképp sem tanácsolja nekünk azt, hogy a létezőből megértsük magunkat, hogy eljussunk a dolgok alapjáig, és istennel vagy nélküle valami összvéleményt alakítsunk ki – ez olyan vállalkozás, amelytől mi, keresztények egyszer s mindenkorra fel vagyunk mentve. Ezért azt tanácsolnám, hogy ha ilyen összvéleménnyel találkozik, tegye zárójelbe, még akkor is, ha *keresztény* világszemléletnek nevezné magát."[77] Dogmatikája harmadik kötetében Barth ezeket a teológiáról és természettudományról

szóló fejtegetéseket éppen az ontológia problémájára vonatkoztatva precizírozza: „A természettudománynak szabad tere van azon túl, amit a teológia a Teremtő művének mondott. És a teológia szabadon mozoghat, és szabadon is kell mozognia ott, ahol az olyan természettudománynak, amely csak természettudomány és nem pogány gnózis és valláselmélet, megvannak az adott határai."[78]

Kezdjük el az utolsó megjegyzéssel. Ha a szavaknak van értelmük, akkor a „pogány gnózis" csak olyan természettudományt jelenthet, amely az önmagában létező valóság megismerésének igényével lép fel, vagyis mindenekelőtt azt a természettudományt, amely Galileivel és Newtonnal vette kezdetét. Pogány gnózisként való merev elutasítása jó Kierkegaard-hagyomány. Kierkegaard az egész hegeli történelem-ontológiát mint irreleváns és etikailag-vallásosan tévútra vezető felfogást utasította el, arról az álláspontról, hogy kizárólag és egyesegyedül Krisztusnak van történetisége. Ez a szemlélet persze, mely ilyen radikális kizárólagossággal irányult az egyénnek és a tökéletesen transzcendens istennek a viszonyára, szükségképpen torkollt végső soron magának a hivatalos egyháznak az elvetésébe. Barth-nak, aki mégis meg akarja menteni az egyház számára a hagyományos keresztény ontológiát, a világi ontológia kierkegaard-i semmibevételét kissé más irányba kell terelnie. Ez következetesen pogány gnózissá fokozta le a klasszikus természettudományt, amelynek ontológiája homlokegyenest szembenáll a keresztény ontológiával – mivel az isten, aki csupán felhúzza a világ óráját, használhatatlan a pozitív vallás számára.

A népszerű kifejtésben Barth még tovább megy, de ezzel további lépéssel közeledik a neopozitivizmushoz. Ugyanis most már nem egy meghatározott, természettudományosan megalapozott ontológiát utasít el, hanem minden világképet le akar rombolni, pusztán azzal, hogy a vallástól is elvitatja a világképhez való jogát, és e kettős tagadás révén eljut a neopozitivizmus közvetlen közelébe. További fejtegetései, a világszemlélettel szembeni polémiája még inkább megerősíti ezt az összefüggést. Barth ugyanis helyesen állapítja meg, hogy a modern világszemléletek egészen közel állnak a valláshoz, és hasonló utakon konkurrálnak vele. Ez ismét visszavezet Kierkegaard-nak Hegel (és a romantika) ellen vívott harcára. Hiszen Hegel világnézeti-dialektikus rendszerébe be akarta építeni, egyik

mozzanatává akarta tenni a vallást. Kierkegaard joggal a vallás lefokozását látta ebben, eredeti sajátosságának és önállóságának elkobzását. Minél inkább elhalványul – mind világilag, mind vallásosan – a közbülső időben az ontológiai szükséglet, annál erőteljesebbé válik a filozófiában az úgynevezett világnézeti tendencia, amely, mint ezt Barth helyesen ítéli meg, főként a valóságtól és tartalomtól megfosztott vallásos szükséglet kielégítésére irányul, s amely vallás-pótlékot merészel kínálni. Ha tehát Barth meg akarja menteni az egyházi ontológia egyeduralmát, akkor csatlakoznia kell minden világi, tudományos és filozófiai ontológia neopozitivista leértékeléséhez, vállalva persze ezzel azt is, hogy egyúttal a vallásos ontológia leértékelésére is rákényszerül. Ez persze olyasvalaki számára, aki korában magába szívta a Kierkegaard-hagyományt, és az egzisztencializmus kortársa, kevésbé paradox, mint ez első pillantásra látszik. Barth joggal mondja, hogy a kereszténység az idő folyamán „nem egy világképen hatolt keresztül". Ezek azonban olyan világképek voltak, amelyek teológiai leküzdése nem állít kizárólagosan szembe evilágiságukkal; ezért az előbbit gyakran az utóbbi beteljesülésének és megkoronázásának lehetett feltüntetni. Ma minden evilágit ontológiailag teljesen le kell értékelni (ami nem zárja ki, sőt megköveteli a magas fejlettségű és pontosan funkcionáló manipulációt), hogy a transzcendenciát olyan formában lehessen megragadni, amelyet kinyilatkoztatásnak neveznek ugyan, valójában azonban fölöttébb szubjektív és elvont lényeglátás marad.

Barth szigorúan rendszeres felépítése eltakarja – legalábbis a felszínen – ezt az ellentmondást (a neopozitivizmus és az egzisztencializmus ellentmondásos összetartozását). De minden igazi konkretizálási kísérletnél új oldalról bukkan felszínre ez az ellentmondás, például a demitologizálásról folytatott vitában, amelynek egyes mozzanatai már csak azért is érdekelnek bennünket, mert a két vitapartner, Jaspers és Bultmann, ha különböző tekintetben is, az egzisztencializmus talaján áll. A vita tárgya végső soron az, hogy mennyiben akadnak még valódi, konkrét és mégis eleven tartalmak a bibliai hagyományban, illetve hogy vajon ez az egész életkomplexus immár nem csupán a vallás társadalmi előfeltételei és következményei által egybetartott összegezés-e, amely tisztán egyéni vallásos szükségletek beteljesülését szolgálja. Noha egészen bi-

zonyosan elutasítaná ezt a megjelölést, soroljuk Jasperset állásfoglalása alapján az alternatíva második megoldásának helyeslői közé. Ha lehet, még a neopozitivisták átlagánál is radikálisabban foglal állást a „tudománybabona", vagyis az olyan felfogás ellen, amely úgy véli, hogy tudományos igazságok vonatkoztathatók ontológiailag lényegbevágó dolgokra, és kimondhatnak ezekről valamit, és különösképpen minden olyan filozófia ellen, amely jogot formál arra, hogy a tudomány segítségével megragadhassa ezt az ontológiai létbirodalmat. Kinyilatkoztatásról szóló könyvében Jaspers kifejti: „Nincs tudományos világkép. A történelemben ma először látjuk ezt, a tudományok segítségével, kivételes tisztasággal. Korábban voltak olyan világképek, amelyek egész korszakok gondolkodásmódján uralkodtak, csodálatos rejtjelírások, amelyek még ma is mondanak nekünk valamit. Ezzel szemben az úgynevezett modern világkép, amely a Descartes által képviselt gondolkodásmódon alapul, a filozófiának mint általtudománynak az eredménye, jellegét tekintve már nem rejtjelírás a létezés számára, hanem egy mechanikus és dinamikus apparátus az értelem használatára."[79]

Jaspershez képest Bultmann egyenesen a tudománybabona foglya, vagy pontosabban, mint teológus tudja, hogy valláshirdetőként rengetegszer kell olyan emberekhez folyamodnia, akiknek gondolkodását, érzelmi életét és gyakorlatát többé-kevésbé mélyen befolyásolja ez a „babona", amelynek állásfoglalásaihoz csatlakoznia kell. Bultmann ezt Jaspersszel vitázva úgy fejti ki, hogy a vallási akadályról beszél, amelyet „nem speciálisan a modern *ember*, hanem általában az ember (amelynek a modern ember csak egy species-e) világosan felismer. Ezért demitologizálási kísérletem mindenesetre abból indul ki, hogy eltávolítsam az akadályokat, amelyek a modern ember számára abból fakadnak, hogy tudomány által meghatározott világképben él. Az ilyen eljárásnak nem az a célja, hogy azt mondja megnyugtatóan a modern embernek: ‚ebben és ebben már nem kell hinned'. Ezt is mondja persze, és így csakugyan nagy lelkiismereti nyomástól szabadíthatja meg; de nem azért, mert azt mutatja meg, hogy csekélyebb a *mennyisége* annak, amiben hinni kell, mint ezt a modern ember hitte, hanem mert azt mutatja meg, hogy a hit minőségileg különbözik kisebb vagy nagyobb számú tételek elfogadásától."[80] Világos, hogy Bultmann két

divergáló ontológia kibékítésére törekszik. Meg kell ezt tennie, mert a területek ismeretelméletileg pontos szétválasztása, például a tudományé és a vallásé, az emberek gyakorlati hétköznapi életében csak nehezen valósítható meg; ezek ösztönösen egységesülésre törekszenek, valóságról kialakított különböző elképzeléseiket egymásra akarják vonatkoztatni; spontán világnézeti egység, mint Plancknál láttuk, csak akkor jöhet mégis létre, ha az uralkodó ontológia olyan pontosnak és megalapozottnak látszó dualizmust alkot, mint amilyen például a tiszta és a gyakorlati ész kanti szembeállítása.

A biblia azonban olyan ontológiai kérdésekkel helyezi direkt módon és ridegen szembe hivő vagy hitre szomjas olvasóit, amelyeket gyakran csak lelkiismereti konfliktusok árán hozhat összhangba más jellegű ontológiai kérdésekkel. Mert még ott is, ahol a neopozitivizmus közvetlen behatásai nyilvánvalóak, gyakran fordul elő az életben és a filozófiában, hogy valamely ontológia-ellenes manipuláció eredményeit ismét visszafordítják az ontológia területére. A Biblia demitologizálása ilyen konfliktusokat akar megoldani. Ez történik, amikor Bultmann a heideggeri ontológiai módszert a bibliai tartalmakra alkalmazza, és ennek segítségével kísérletet tesz arra, hogy a vallásos tartalmak „örök" vonásait megkülönböztesse a pusztán időhöz-kötött történelmi vonásoktól. Teológiai nyelven arról van szó, hogy mi a kinyilatkoztatás valódi tartalma, és mi az, ami csak történelmileg meghatározott, történelmileg mulandó toldalék.

A meglehetősen heves lefolyású vita elfogulatlan olvasója mindenekelőtt azon csodálkozik, hogy milyen közel áll Bultmann kinyilatkoztatás-meghatározása Jasperséhez. Bultmann a keresztény kinyilatkoztatásnak arról az igényéről beszél, hogy abszolútnak fogják fel. Hozzáfűzi azonban, hogy mint történész „csak kinyilatkoztatásba vetett hiteket állapíthat meg itt vagy ott, a kinyilatkoztatást azonban sohasem. A kinyilatkoztatás ugyanis csak *in actu* és *pro me* kinyilatkoztatás; mint ilyent csak a személyes döntésben értik meg és ismerik el.

Mert ez a kérdésfeltevés is abszurd: ‚Honnan ismerhető fel a kinyilatkoztatás? Isten közvetlen kinyilatkoztatásának mi az igazság-kritériuma?' – hiszen az ilyen kérdés feltételezi, hogy mielőtt

a kinyilatkoztatást mint olyant elismerjük, megbizonyosodhatunk a kinyilatkoztatás igényének igazságáról." Ezzel Bultmann számára eldőlt a kinyilatkoztatás kritériumainak problémája. Ezeket a gondolatokat tovább konkretizálja: „Éppen ez van kizárva ott, ahol igazi értelemben vett kinyilatkoztatásról van szó, és a kritériumok iránti kérdések lecsapódása annak a botránynak a része, amelyet a kinyilatkoztatás lényege szerint kínál. Mintha istennek igazolnia kellene magát az emberek előtt!"[81] Jaspers sem vitatja, hogy a kinyilatkoztatás ezzel az igénnyel lép fel, de megmarad annál, amit Bultmann csak történészként állít: „akármit mondtak és tettek kinyilatkoztatás gyanánt, világi alakban, világi nyelven, emberi tettel és emberi felfogással mondták és tették."[82] Min vitatkoznak itt? Bultmann és Jaspers nagyon hasonló módon írják le magát a jelenséget. De míg az egzisztencialista Jaspers saját, liberális lényeglátása segítségével egy általában vett istent talál, mely szükségképpen rejtett, és minden ember számára más („mert isten éppúgy az ellenfelemé, mint az én istenem"[83]), a heideggeri fenomenológiával és ontológiával dolgozó Bultmann a protestáns kereszténység istenét találja meg: csak mellesleg jegyezzük meg, hogy a *Lét és idő* fenomenológiája és ontológiája ateista jellegű. Felesleges a vita további részleteivel behatóbban foglalkozni. Az összefüggések a filozófiai fejlődés uralkodó tendenciáival már így is kirajzolódtak, akárcsak az a tény, hogy a teológiai érvelések nem a hagyományos, ontológiailag meghatározott vallásos felfogásokhoz, hanem a mind tartalmatlanabbá, mind elvontabbá váló, mindinkább az egyéni szubjektumban rejlő vallásos szükséglethez közelednek.

Ezzel visszatérhetünk kiindulópontunkhoz: ma messzemenőkig beteljesült, amit Bellarmin bíboros a maga korában mindenekelőtt a természettudománytól és természetfilozófiától követelt. Az egyház rákényszeríthette ugyan akkoriban Galileit nézeteinek visszavonására, de az evilágiságra orientált, tudományosan megalapozott ontológia diadalmenetét mégsem tudta feltartóztatni; ez tökéletesen, többé már helyre nem állítható módon szétzúzta a bibliai-keresztény ontológiát. A valóságérzéknek az egyetemes manipuláció társadalmi hétköznapjaiban történő eltűnése, amiről már beszéltünk, egy évszázados fejlődés után valószínűleg átmeneti, de ez idő

szerint teljesebb győzelemre vezette Bellarmin bíboros elveit, mint ez Galilei kortársai számára lehetséges volt: a természetfilozófia letette a fegyvert az ontológia-ellenes manipuláltság követelményei előtt. Természetesen még a hivők nagy tömegei számára sem az egyház régi valóságképét mentik meg így, hanem manipulált szubjektumok csupasz és elvont, általános vallásos szükségletét. De mindezeknek a nagyon lényeges változásoknak a figyelembevételével is azt mondhatjuk, hogy a neopozitivizmus (és az ezt kiegészítő egzisztencializmus) a vallás számára tudva vagy tudatlanul ugyanazt a szerepet tölti be, amelyet a középkor tetőpontján Aquinói Tamás: garantálnak az ember számára egy olyan saját üdvösség- (vagy kárhozat-) világot, amelynek megváltási elvei teljességgel függetlenek minden természeti sajátosságtól, amelyet tehát minden vallásos szükséglettel – az egyházival is – ellentmondásmentesen közös nevezőre lehet hozni.

E mögött az ellentmondásos kibúvó mögött további kérdés rejlik, ahonnan kitekinthetünk tulajdonképpeni problémánkra, a társadalmi lét problémájára. Bellarmin közvetlenül arra törekedett ugyan, hogy az üdvözülésről szóló döntés színhelyét (az ember világát, kozmosszal kapcsolatos magatartását beleértve) ontológiailag elszigetelje, függetlenné tegye a természetismeret fejlődésétől. E tendencia mögött azonban szükségképpen egy társadalmi értelemben vett konzervativizmus munkálkodik. Abban az időben, amikor Krisztus visszatérésének mint ontológiai perspektívának valódi jelentősége volt a vallásosság szempontjából, az emberi világ társadalmi jellege lényegét tekintve szükségképpen irrelevánsnak látszott. Miután azonban Krisztus visszatérése a vallás olyan alkotóelemévé vált, amely nem gyakorol már valódi hatást a gyakorlatilag időszerű problémákra, fokozódó mértékben vált fontossá az a feladat, hogy a civitas dei és a civitas terrena kölcsönösen alkalmazkodjék egymáshoz. Ez – az ontológiától a hétköznapi gyakorlatig – konzervatív irányt adott a vallásos fejlődés fővonalának (a forradalmi szektáknak nincs döntő súlyuk ebből a szempontból). Ez nem zárja ki az alkalmazkodást a mindenkor uralkodó formációkhoz, egészen a legmodernebb kapitalizmusig, noha az általános irányzat azt akarja elérni, hogy a mindenkor fennálló világgal kölcsönösen támogassák egymást, ameddig ez csak lehetséges.

Amikor az egyház és a vallás szembeszállt a reneszánsznak és folyományainak ontológiai világképeivel, ebben tekintélyes szerepet játszott, hogy e világképek tudatosan vagy öntudatlanul összefüggtek olyan társadalmi átalakulásokkal, amelyek ontológiailag abból az elképzelésből indultak ki, hogy az emberiség evilági eszközökkel önállóan átalakíthatja evilági életét.

A neopozitivizmus e régi követelménynek új helyzetben új eszközökkel tesz eleget: a haladást a tisztán technikai manipulálhatóságra akarja korlátozni, és konzerválni akarja a technika alapjaiul szolgáló társadalmi szerkezetet. Arnold Gehlen, aki az antropológiai részletkutatásokban jelentőset alkotott, ezt a prognózist és programot a lehető legvilágosabban mondja ki, amikor azt állítja, hogy a társadalmi rendszer alapjaiban aligha kerülhet sor további változásokra. Ennek következtében eszmetörténetileg sem várható lényeges újdonság, ellenkezőleg, az a perspektíva, „hogy az emberiségnek be kell rendezkednie a nagy irányadó elképzelések most meglévő körébe, természetesen mindenféle változatok még ezután végiggondolandó sokrétűségével együtt. Amennyire biztos, hogy az emberiség vallásosan rá van utalva az üdvözülés-tanok nagyon régóta kialakított nagy típusaira, annyira bizonyos az is, hogy civilizatorikus önismeretében is lehorgonyzott... Magamra vállalom tehát azt a jövendölést, hogy az eszmetörténet lezárult, és hogy elérkeztünk az utótörténelembe... Így hát a Föld ugyanabban a korszakban, amelyben optikailag és a tájékozódás szempontjából áttekinthetővé válik, s amelyben nem fordulhat elő fontosabb észre-nem-vett esemény, a szóbanforgó tekintetben sem hozhat meglepetéseket. Az alternatívák ismeretesek, akárcsak a vallás területén, és minden esetben végérvényesek."[84] Ezzel – és ez eddigi fejtegetéseinek csak szociológiai végeredménye – az egyház és a vallás olyan támogatásban részesül, amilyenre Bellarmin bíboros végső soron számított ugyan, de amelyet nem mondhatott ki gondolatilag tagolt követelmény formájában. A neopozitivizmus öntetszelgő önelégültsége és az egzisztencializmus eleve steril tehetetlenségre kárhoztatott lázadása egyaránt az emberiség önmaga által alkotott jövőjének tagadásába torkollik. Csak ezeknek az irányzatoknak a tökéletes győzelme esetén válhatna ismét olyan szellemi hatalommá a vallás és az egyház, amely értelmet és célt tudna adni az

emberi életnek. De a történelemben hatékony valóság iróniája, hogy amikor a filozófia ismét az egyház és a vallás kezébe akarja átjátszani ezt a hatalmat, ezek elvesztették már azt a benső erőt, hogy konkrét, igazán értelmes célokat tűzzenek ki a valódi emberi élet számára.

Második fejezet

NICOLAI HARTMANN ELŐRENYOMULÁSA EGY IGAZI ONTOLÓGIA FELÉ

„Az okos idealizmus közelebb áll az okos materializmushoz, mint a buta materializmus."

Lenin: *Filozófiai füzetek*

A német filozófia története típusok nehezen áttekinthető bőségét vonultatja fel. Olyan világtörténeti jelentőségű gondolkodókon kívül, mint amilyen Leibniz és Kant, Hegel és Marx, derekas szaktudósok, éleselméjű specialisták végeláthatatlan sora áll előttünk. Az imperialista korszak és előkészítésének ideje létrehozta ezenkívül a jelentős filozófiai tartalmat nélkülöző „szellemdús ösztönző" típusát is, Schopenhauertől, az előfutártól Nietzschéig, és Nietzschétől Heideggerig. Ezzel azonban még korántsem soroltuk fel a fontos típusokat. Feuerbach például nem illeszthető be az ilyen tipológiába. Amennyire valódi eredetiségben, filozófiai világfelfogásban a második és a harmadik típus fölé emelkedik, olyan kevéssé képes valóban átfogó világkép kialakítására. A baloldali hegeliánusok „mámoros spekulációjával" szemben, teljes joggal, a „józan filozófia" érdekeit képviseli,[1] de kora filozófiai vitakérdéseinek komplexusában csak egyetlen pont felé nyomul előre, és ha át is töri itt az „érdekessége" ellenére tartalmatlan szubjektivitás frontját, egészséges földközelsége mégsem volt képes arra, hogy a meghódított területen megalapítsa a gondolkodói evilágiság általánosan érvényes birodalmát. Így hát kezdetben oly robbanásszerűen ható filozófiája szükségképpen fokozatosan elhalványult, feledésbe merült, ahogy átfogóbb szintézisek árnyékba borították.

Ha Hartmann filozófiájában és hatásában bizonyos típusbeli rokonságot fedezünk fel Feuerbachéval, akkor ez semmiképp sem értelmezhető közvetlen hasonlóságnak. Ellenkezőleg. Közvetlenül a lehető legnagyobb ellentét áll fenn köztünk. Feuerbach egyetlen, noha persze jelentős gondolat embere, aki hosszú élete során csak variálni tudta ezt, anélkül hogy egyetemessé általánosította volna

felismerését. Hartmann mint kutató táj körben mozog; vizsgálódásai a világ és a tudás teljes körére kiterjednek. Feuerbach elejétől végig outsider a német filozófiában; még heves sikereinek idején is magányos őrszem; még Marx és Engels is, akikre fellépése a leggyümölcsözőbben hatott, nagyon hamar elhatárolják magukat álláspontjának egyoldalúságától, és befolyásának rendkívüli szórása (Gottfried Kellertől és Csernisevszkijtől Kierkegaard-ig és Nietzschéig) sohasem sűrűsödött egységes és befolyásos áramlattá. Hartmann ezzel szemben a normális, köztiszteletben álló német professzor pályáját futja be. A marburgi iskolában betöltött „trónörökösi" helyzetéből a fenomenológia ösztönzésén keresztül, a valóságnak, filozófiai nyelven szólva az ontológiai kérdéseknek és feleleteknek kutatójává és – részben – a megtalálójává fejlődött; nagy tisztelettől övezve és kevéssé megértve, közismerten, de folytatás nélkül teljesedik be élete és műve.

Miben rejlik tehát az imént jelzett típus-hasonlóság? Azt hiszszük, abban, hogy mindketten korszakuk egyik központi problémakomplexusát ragadták meg, meggyőző éleselméjűséggel és valóságérzékkel, de mégsem a maga totalitásában. Miközben mindketten koruk áramlata ellen filozofáltak, helyes irányú, de részleges eredményeknél megrekedő erőfeszítéseik végső soron, távolabbi történelmi perspektívából nézve, nem érhettek el általános és maradandó hatást. Az a különös mód, ahogyan e két nagytehetségű gondolkodó felfedezte és helyesen megragadta a központi problémákat, és mégis megállt félúton, a német fejlődés jellegzetes vonásait mutatja, és e közvetítés révén e nagyon különböző tudós-személyiségeket bizonyos típus-hasonlósággal ruházza fel. Arról van szó, hogy mindketten igen rövidlátóak, sőt vakok alapvető társadalmi jelenségekkel szemben. Amikor Feuerbach a nagyon elmaradott Németországban a júliusi forradalom után materialista módon megfordította az isten–ember-viszonyt, és a teológiai problémát tisztán antropológiaivá változtatta át, döntő ösztönzést adott a hegelianizmus felbomlásának, kiszakította a tartalmilag olykor radikális, de módszertanilag mégis immanens Hegel-értelmezés zsákutcájából és magával a valósággal szembesítette a hegeli rendszert. Ez a fordulat azonban, melynek következményei messze túlnyúlnak a filozófiatörténeten, magánál Feuerbachnál zsákutcában

rekedt meg: nem volt képes arra, hogy antropológiai gondolatait a konkrét, a társadalmi-történelmi emberekre kiterjessze, és ezért forradalmi kezdeményezése is megrekedt Xenophanész aforizmájának korszerű újjáélesztésénél, és későbbi fejlődése során már csak variálgatta újból és újból – és mind halványabban – saját radikális kiindulópontját, de sohasem tudta teljesen kibontakoztatni ezt.

Itt található – minden karakterológiai és történelmi különbség, sőt ellentét ellenére – Hartmann-nal való típus-rokonságának alapja. Hartmann is a filozófiai gondolkodás forradalmi átalakulásának korszakában élt. Ennek fővonásait felvázoltuk az első fejezetben. Hartmann nagyon határozottan szakított az újkantianizmus egyoldalú ismeretelméleti beállítottságával. A pozitivizmus és a neopozitivizmus sohasem befolyásolta gondolatvilágát. És amikor a filozófia ontológiai újjáalapozása felé haladva olykor érintkezési pontokat talált a fenomenológiával, kritikailag hamarosan felismerte azt, ami ennek valósággal kapcsolatos viszonyában torz és félrevezető; gondolkodása lényegében mentes maradt az ontológiának olyan – fenomenológiai alapokról történő – torzításaitól, amelyeket szintén az első fejezetben bíráltunk. Az öntetszelgés és az ennek megfelelő kétségbeesés kábulatában Hartmann éppolyan józan és megfontolt maradt, mint annak idején Feuerbach az ifjúhegeliánusok szubjektivista öntudatfilozófiájának mámorában. De egyben józan és megfontolt német professzor is maradt (ami persze Feuerbach sohasem volt), aki központi problémájának területén bátran és eltökélten szembeszegül kora hamis döntéseivel, de főként a társadalmiság kérdéseiben mélyen benneragad céhe előítéleteiben és nincs benső képessége ezek legyőzésére. A most következő fejezet lényeges tartalma az lesz, hogy egyfelől erőssége miként alapozza meg szilárdan, másfelől gyöngéje miként teszi problematikussá Hartmann művét. Ezekben a megjegyzésekben – igen elvonatkoztató módon – előre bocsátottuk gondolkodásának alap-problematikáját, hogy már bevezetésképpen megmutassuk intellektuális arculatának leglényegesebb vonásait és azt a helyet, amelyet ezek a jelenkor szellemi életében számára kijelölnek.

1. HARTMANN ONTOLÓGIÁJÁNAK SZERKEZETI ELVEI

Már abban is megmutatkozik Hartmann józansága és megfontoltsága, ahogyan az ontológiai megismerés kérdését felveti. Míg a hagyományos ontológiai kérdésfeltevések évszázadokon át lényegileg teológiai jellegűek voltak (vagy szekularizált teológiát fejeztek ki, mint ezt Heideggernél megfigyelhettük), Hartmann-nál a kiindulópont és a cél teljesen evilági. Ha az ontológia a megismerés mai birodalmában filozófiailag megalapozó szerepet akar játszani, akkor az életből, az emberek hétköznapi életéből kell felemelkednie, és sohasem szabad elvesztenie ezt a kapcsolatát a létezés elemi módjaival, alkalmasnak kell maradnia arra, hogy józan-kritikus hangját hallassa, olyan esetekben is, sőt éppen olyan esetekben, amikor a megismerés legbonyolultabb, legkifinomultabb kérdéseire fordul a szó. Az ontológia tehát Hartmann szemében a filozófiának nem metafizikai végeredménye, mint ahogy még a XVII–XVIII. században is volt, inkább alapja a valóság oldaláról, és ennek következtében minden emberi megismerés vagy tevékenység állandó ellenőrzése, annak mércéje, hogy miként viszonyulnak eredményeik magához a valósághoz, és mennyiben alkalmasak módszereik a valóság megtalálására. Így hát a filozófia ontológiai fordulata, amennyiben, mint Hartmann-nál, igazi fordulat, és nem szubjektív-irracionalista kiegészítése a XIX–XX. század ismeretelméleti beállítottságának, mint a fenomenológiánál, frontális támadást jelent az ismeretelmélet primátusának antiontologizmusa ellen, amely legbefolyásosabb, klasszikus formáját Kantnál érte el. Az ellentét ezért nemcsak arra vonatkozik, hogy az ontológia vagy az ismeretelmélet legyen-e a filozófia középpontjában, hanem arra is, hogy e kiindulópont „fent" vagy „lent" legyen-e.

Ismeretes, hogy Kant megismerés-kritikája főként a teológiából származó központi fogalmak (isten, halhatatlanság stb.) megismerhetőségét veszi célba. A kritika rendeltetése az, hogy eltávolítsa a filozófiának ezt a hagyományos élét és egyúttal megmutassa, hogy „lent", a gyakorlati jelentőségű világmegismerés területén miként mehet nyugodtan nélküle is minden a maga útján. A magukbanvaló dolgok megismerhetetlensége egyáltalán nem befolyásolhatja az egzakt tudományok objektivitását. Hartmann szakított ezekkel a nézetekkel, amelyeknek szélsőséges formáit fiatalkori fejlődése során ismerte meg, a marburgi iskolában, amely a legerélyesebben akarta száműzni a filozófiából és tudományból a magábanvaló dolgot – és ez a szakítása a módszer megfordítására is vezetett. Hartmann ontológiájában és ennek módszerében a régi metafizika tárgyai vagy egyáltalán nem szerepelnek, vagy tárgyilag és módszertanilag olyan megváltozott összefüggésekben bukkannak fel, hogy szó sem lehet rokonságról, továbbfolytatásról. Természetesen klasszikus problémák – nagyon is gyakran – terítékre kerülnek. Mivel azonban Hartmann „alulról" építi fel ontológiáját, és mivel nem „philosophia ultimának", hanem „philosophia primának" vázolja fel, igazi és – a később még megmutatandó határokon belül – termékeny, elfogulatlan és új filozófiai tudományág bontakozik ki nála. Különös nyomatékkal hangsúlyoznánk itt az „elfogulatlan" kifejezést. Eddigi fejtegetéseinkben megpróbáltuk bebizonyítani, hogy az ismeretelmélet modern primátusa az ontológiával szemben objektíve attól a társadalmilag fontos problémakomplexustól függ, amely történelmileg jelentőségteljesen először a Galilei–Bellarmin ellentétben öltött formát. Hartmann személyes sajátossága főként abban mutatkozik meg, hogy a vallásos problémakör sem klasszikus formájában, sem modern megjelenésmódjaiban nem érdekli. Az ontológiai problémákat józanul és megfontoltan abból a szemszögből tárgyalja, hogy milyen lehet valójában az önmagában létező valóság. Csaknem egyáltalán nem foglalkoztatja, hogy miként befolyásolhatják eredményei a jelenlegi vallásos szükségleteket.

Már elöljáróban jelzi Hartmann gondolkodásának erejét és korlátait, hogy ilyen elfogulatlanul áll kívül egy több évszázados világtörténelmi vitán. Ez az erő már az eredeti kérdésfeltevésben is

fölöttébb szemléletesen fejeződik ki. Ontológiája elején világosan kimondja ezt a módszertani álláspontját: „Éppen a létprobléma lényegileg evilági, a felszínen gyökeredzik. Jelenségekhez, nem feltevésekhez tapad."[2] Ez a kiindulópont a valóság megismerésének és magának a valóságnak a „naiv" viszonyából fakad. Hartmann, joggal, ebből a legegyszerűbb és leghétköznapibb beállítottságból indul ki: „Senki sem képzeli, hogy a dolgokat, amelyeket lát, csak az hozza létre, hogy látja őket." Ebből a kiindulópontból vezet az út a tulajdonképpeni értelemben vett megismeréshez. De a megismerő is ugyanabban a helyzetben van, mint az észlelő: „Csak arról van ismeretünk, ami már ‚van' – mégpedig attól függetlenül ‚van', hogy megismerjük-e vagy sem."[3] Hartmann nagyon messzemenő következtetéseket von le ebből a helyzetből. Alapvetőnek mond ugyanis egy olyan tendenciát, amely már a hétköznapi életben is hatékony: a megismerés felé való előrenyomulást. A tudomány és az ontológia nem más, mint ennek az irányvonalnak a meghosszabbításai, Hartmann kifejezésével élve „intentio rectá"-k. Ez jelenti „A tárgyra való természetes beállítottságot... irányultságot arra, ami a szubjektum útjába kerül, ami számára előfordul, kínálkozik, röviden irányultságot a világra, amelyben él és amelynek része – ezt az alapbeállítottságot szokjuk meg az életben, életfogytiglanig. Ennek segítségével igazodunk el az életben, és ennek révén idomítjuk ismereteinket a mindennapok szükségleteihez."[4]

Az ismeretelméleti magatartás teljesen ellentétes irányú: „Az ismeretelmélet azonban, amely éppen azt firtatja, hogy mi a megismerés és mik a feltételei, szükségképpen elhajlítja a megismerés természetes irányát, éspedig saját maga felé, és saját tárgyává teszi azt. A természetes iránynak ez az elhajlítása az ismeretelméleti reflexió."[5] Hartmann ezt az állásfoglalást, amelyet a logika és a pszichológia is oszt, *intentio obliquá*-nak nevezi. Az ontológiának az a feladata, hogy kritikailag ragaszkodjék az *intentio rectá*-hoz, és minden egyes jelenség vizsgálatakor ügyelnie kell arra, hogy megértését ne zavarja meg olyan formáknak és tartalmaknak, tendenciáknak és struktúráknak a bevitele, amelyek nem a magábanvaló jelenség jellegzetességében gyökeredznek, hanem amelyeket egy

intentio obliqua szubjektum–objektum-viszonyaiból visznek be az önmagában létező tárgyba.

Könnyű észrevenni, hogy Hartmann itt radikálisan megfordítja a kanti és Kant óta uralkodó ismeretelméleti kritikát: ez a szubjektum–objektum-viszonynak a szubjektum megismerő funkcióira való visszavonatkoztatásából akar fórumot teremteni a megismerés helyességének megállapítására; Hartmann az önmagában létező tárgyat tekinti a megismerés egyetlen mércéjének. Ugyanis a szubjektum–objektum-viszony minden formája származtatott, és mindig tartalmaz lehetőségeket a jelenség igazi, minden szubjektivitástól szabad független jellegének eltorzítására. Az ontológia sok – és gyakran rendkívül tanulságos – fejtegetésében foglalkozik Hartmann annak bírálatával, hogy miként jönnek létre olyan ismeretelméleti, logikai, pszichológiai kategóriák, kategoriális összefüggések stb., amely saját kiindulópontjukról szemlélve szükségszerűek, tehát nem a szubjektum puszta tévelygésein alapulnak, de amelyek, éppen ismeretelméleti vagy logikai helyességükben, hamis fényben tüntetik fel a magábanvaló létet.

Hartmann távol akarja tartani ontológiáját az összes téves filozófiai döntéstől; így az idealizmus és a realizmus ellentététől is (mint tőrülmetszett német professzor, Hartmann is realizmusnak hívja a materializmust). Természetesen a semlegességnek éppen ez a fajtája nem vihető ontológiailag következetesen végig. Hartmann nem veszi tudomásul, hogy az ismeretelméleti beállítottság ontológiai bírálata, az ismeretelmélet kritikai, feltétlen alárendelése az ontológiának, sohasem hozható összhangba az idealizmussal. Az önmagukban létező egyedi tárgyak természetesen a következetes objektív idealizmusban is a mindenkori emberi megismerő szubjektumtól függetlenül jelennek meg. De éppen az, amit Hartmann helyesen tulajdonít nekik, nevezetesen tökéletes közönyük az iránt, hogy megismerik-e őket vagy sem, szükségképpen az objektív idealizmussal is szembeállítja e tárgyak végső elveit, akár statikus ez az idealizmus, mint Platón idea-tana, akár dinamikus, mint a szellem hegeli elmélete. Később látni fogjuk, hogy ez az idealizmus és materializmus iránt tanúsított képzelt semlegesség Hartmann gondolkodásában, világhoz való viszonyában elfojtott idealizmusként érvényesül és végzetes következetlenségekre vezeti őt.

De már most hangsúlyoznunk kell, hogy Hartmann e semlegességének semmi köze sincs ahhoz, ahogyan állítólag a pozitivizmus-neopozitivizmus emelkedik az idealizmus és materializmus ellentéte fölé. Nemcsak az különbözteti meg őket egymástól, hogy ez utóbbiak, mint láttuk, ki akarnak iktatni minden ontológiai problémát, míg Hartmann éppen ezeket próbálja helyesen megragadni, hanem az is, hogy nála vitán felül áll, hogy a valódi világ önálló, független a szubjektumtól, a pozitivizmus és a neopozitivizmus viszont el sem ismeri a szubjektumtól, a tudattól független objektivitást.

Hartmann azért nem függ szellemileg a kortársi áramlatoktól, mert a hétköznapi életből indul ki. Csaknem egy évszázadon át csúfolják az idealista ismeretelmélet művelői „naiv realistának" azokat a természettudósokat, akik mitsem törődve a filozófia „legújabb vívmányaival" munkájukban (általános elmélkedéseikben persze igen gyakran nem) meg vannak győződve arról, hogy a tudattól független valósággal állnak szemben, ennek tárgyait kutatják, hogy megismerjék a magábanvaló létet. Hartmann jelentősége mindenekelőtt abban áll, hogy megérti a mindennapi megismerésnek és a tudománynak ezt a közös vonását, és világosan látja, „hogy a tudomány osztja a naiv világtudat természetes realizmusát",[6] és az ontológiában csupán azt akarja kritikailag folytatni, továbbvinni, tudatosítani, ami az élet és a tudomány gyakorlatában szakadatlanul spontán megvalósul. E képnek fontos mozzanata, hogy Hartmann nem elégszik meg annak feltárásával, miszerint a hétköznapok és a tudomány gondolkodása spontánul a realitásra irányul, hanem ontológiája alátámasztásához a hétköznapok emocionális, akaratszerű, praktikus életét is felhasználja. Itt talán még nyilvánvalóbb eltökélt szembenállása a kor uralkodó tendenciáival. Az emberek emocionális életét ugyanis talán még erőteljesebben használja fel az új filozófia a „naiv realizmus" szétrombolására, mint a gondolkodást. (Gondoljunk az olyan elméletek sokféleségére, amelyek a valódinak, az igazinak mondott „átélt" időt szembeállítják az „óra-idő"-vel.) Hartmann érdeme itt főként a határozottságában rejlik: a köznapok emocionális oldalainak alapjellegzetességét is feltétlenül abban látja, hogy minden ember szembesül egy önmagában létező, emberi tudattól teljesen függet-

len valósággal, és a valóság e „keménységére" adott szubjektív reakciókat abból a szempontból vizsgálja, hogy miként fejezik ki ezt a valósággal kapcsolatos viszonyt; azok a gondolati és emocionális, tartalmi-egyedi reakciók, amelyek a pusztán szubjektív magatartás árnyalatait fejezik ki, járulékosoknak tűnnek itt, és nem szabad belőlük magára a valóságra következtetni. Hartmann nézeteiben az úttörően eredeti és termékeny, hogy – a fenomenológiai iskolával ellentétben – a megismerésszerű és emocionális aktusokat aszerint vizsgálja, hogy mennyire eleven bennük a központi embernek az az elemi, megingathatatlan bizonyossága, amely szerint őt egy tőle teljesen független, önmagában létező valóság veszi körül. Másodlagos jelentőségű itt, hogy eközben maga ez a valóság menynyiben ragadható meg akár csak kezdetlegesen adekvát módon, sőt, Hartmann helyes koncepciója szerint az emocionális aktusokban csak a magábanvaló létnek a mindenkori élet szempontjából fölöttébb konkrét, gondolatilag azonban igen elvont általánossága bukkanhat napvilágra. Éppen az *intentio recta* módszere, a konkrétságnak és bizonyosságnak a tudományon keresztül a filozófiai ontológiáig történő fokozódása ad nagy teoretikus súlyt ezeknek a még messzemenőkig általános, gyakran fölöttébb ingatag élményeknek és ismereteknek. Hartmann éppen itt kerül a leghatározottabban ellentétbe a fenomenológiával, ahol az „intencionális" aktusok és élmények elemzése következtében látszólag a legközelebb jut hozzá. Ez nemcsak implicite fejeződik ki, a valósággal kapcsolatos emberi aktusok elemzésének ellentétes irányában, hanem a fenomenológiai módszernek, valóságtól való szükségszerű elhajlásának, e módszer torzulásaiból szükségképpen adódó megtévesztő eredményeinek folyamatos bírálatában is. Minél határozottabbá és konkrétabbá válik ez a fenomenológiai ontológia, annál élesebben hangzik Hartmann elutasítása. Ezt mondja például Heidegger ontológiájának középponti kategóriájáról, a szorongásról: „Éppen a szorongás a lehető legrosszabb kalauz az igazi és a tulajdonképpeni felé."[7] Hartmann tehát egyformán utasítja el a modern filozófia mindkét pólusát, a neopozitivisták ontológia-ellenességét és az egzisztencialisták szubjektivista ontológiáját is.

A filozófia ezzel régi nagy hagyományaihoz tér vissza, és így egyúttal arra is képessé válik, hogy megfelelő kritikával elsajátít-

sa a modern tudomány eredményeit. A köznap–tudomány–ontológia vonal ugyanis nem azt jelenti, hogy a filozófia most már csak azt sajátíthatja el, és azt is pusztán értelmezheti, amit a tudomány már kielégítően tisztázott. A hegeli rendszernek és vele együtt minden „klasszikus stílusú" rendszerkoncepciónak az összeomlása teljességgel jogosult volt. Egyetlen filozófiai ontológiának sincs joga arra, hogy a tudományon uralkodjék, és bekényszerítse egy rendszer gondolati Prokrusztész-ágyába. A hegeli rendszer elleni tiltakozás tehát világtörténelmi értelemben teljesen jogosult volt, noha, nem is ritkán, együtt járt Hegel egyes megállapításainak kicsinyes-empirikus bírálatával, és jónéhány mély sejtésének és felismerésének félreértésével. A tudományok fejlődésének végérvényesen maga mögött kellett hagynia ezt a rendszertípust. Másrészt azonban nem feledhetjük el, milyen elvi, módszertani szint-süllyedést okozott ez a filozófiában: a tudomány felszabadult ugyan attól, hogy *ancilla philosophiae* legyen: de a filozófia *ancilla scientiae* lett, arra szorítkozott, hogy a tudomány mindenkori – gyakran fölöttébb problematikus – végeredményeit a logika, az ismeretelmélet, a pszichológia nyelvén magyarázza és igazolja. Hartmann módszere kiutat, új tertium datur-t mutat ebből a terméketlen ellentmondásból. A mindennapokra való visszanyúlás ugyanis lehetővé teszi egyrészt, hogy egy valóban megalapozott ontológia szemszögéből bírálják a tudományt, és főként a tudományos módszert, másrészt új utat nyit meg az ontológia előtt, hogy tudományosan még távolról sem tisztázott ténykomplexusoknak is az életből fakadó egészséges ontológiai probléma-érzék alapján olyan filozófiai értelmezést adjon, amely korántsem akar elébe vágni a jövőbeli tudományos megoldásnak, de helyes megvalósulás esetén képes arra, hogy a tudományosan fel-nem-derített tények homályában új fényeket gyújtson és ezzel bizonyos körülmények között a kutatást is megkönnyítse. Hartmann az ontológiának ezt az új módszerét alkalomadtán így foglalja össze: „A kategóriák a jelenség oldaláról, deskriptíve is felmutathatók, még ha saját benső tartalmuk nem is deríthető fel maradéktalanul."[8]

Ezzel a filozófia elvileg új viszonyba került a tudományokkal. Hartmann például a biológiai problémákat tárgyalva új oldalról bizonyítja be, hogy nincsenek előítéletei és fogékony a valóság iránt.

Mindenki tudja, hogy az ontogenetikus és filogenetikus fejlődés problémakomplexusa még távolról sincs egzakt tudományossággal tisztázva. Ez mégsem gátolja meg Hartmannt abban, hogy az ontológiából kiindulva hozzájáruljon ezeknek a fölöttébb bonyolult összefüggéseknek a tisztázásához. Az a tény, hogy a hivatalos szakmai világ Darwint gyakorta régóta meghaladottnak tekinti, nem akadályozza meg őt abban, hogy a döntő tényeket elfogulatlanul vegye szemügyre, és felismerje, hogy éppen Darwin kutatási módszereinek segítségével, még ha akárhány részlete túlhaladott is, tisztázható filozófiailag az életnek és fejlődésének alapvető tényállása, a célszerűen berendezett organizmusok genezisének és reprodukciójának nem teleológiai jellege. Az élőlények egyedi példányainak és fajainak önfenntartásában és önreprodukciójában objektíve meglévő, de nem tételezett célszerűség kérdéséről van szó. A teleológiai mozzanat olyan hevesen tolul az előtérbe, hogy Arisztotelésztől a vitalizmusig befolyásos elméletek benne vélték felismerni az élet elvét; mégpedig – közvetlenül – fölöttébb meggyőző evidenciával. Mert ha anyagok és természeti erők egy komplexusa reprodukciós folyamatot hajt végre, környezetéhez képest önállóan – de persze szakadatlan kölcsönhatásban vele –, akkor kétségtelen, hogy e folyamat sikere vagy kudarca a környezethez való alkalmazkodás célszerűségétől függ. Ennek a célszerűségnek azonban a szerves létben az a sajátossága, hogy – a társadalmi lét tételezett aktusaival ellentétben – a tételezésnek nincs szubjektuma, és ezért ontológiailag éppen a tételezettség hiánya jellemzi. A filozófia és a tudomány ezt nem vette észre évezredeken át, ahol azonban csupán a célkitűzés elvont tagadására került sor, ott a tételezett teleológiával együtt a reális, nem-tételezett teleológiát is kiküszöbölték, és ezzel elhomályosították az élet alapvető jellegét. (Mechanizmus a biológiában.) Hartmannra jellemző, hogy ismét a mindennapi életből indul ki, a tenyésztők gyakorlatával kapcsolatos darwini megfigyelésekből, akik a biológiai reprodukciós folyamatot, törvényszerűségének tudományos megismerése nélkül, a hétköznapi élet szintjén gyakorlatilag helyesen szabályozták. Mármost Darwin a létért folytatott harcban, a célszerű tényezők túlélésében fedezte fel azt az elvet, amely a természetben megfelel a tenyésztők tevékenységének. Ez a tényező „a kiválasztódást szükség-

szerűen a célszerűség irányában hajtja végre, anélkül azonban, hogy valamiféle célok szerint cselekedne vagy célokat követne, tehát ész és előrelátás nélkül." Hartmann nagyon megfontolt, óvatos részletfejtegetéseit itt nem tárgyalhatjuk. Csupán azt akartuk megmutatni, hogy gyakorlatilag a valóságra épülő (tehát öntudatlanul ontológiai) köznapi megfigyelésekből kiindulva, a tudományos kutatásra támaszkodva hogyan jut döntő ontológiai eredményekhez: „a célszerűnek a célszerűtlenből való létrejöttéhez."[9]

A másik kiegészítő tendenciát, a tudomány ontológiai bírálatát szintén csak egy példával világítjuk meg. Hartmann itt is nagy kritikai megfontoltságot árul el. Teljesen világosan látja, hogy a modern természettudomány éppen legélesebb fegyvere, az általános matematizálás miatt nem ritkán válságos helyzeteket idéz elő, s így alapvető ontológiai tényállások, amelyeket a tudománynak alapként kellene elfogadnia, az életben és ennek megfelelően a filozófiában is összezavarodnak és eltorzulnak. Ilyen esetekben a legnagyobb elővigyázatosságot ajánlja a filozófiának. De korántsem azért tartózkodó, mert nem hisz abban, hogy a filozófia illetékes ontológiai kérdésekben, hanem inkább mert meg van győződve arról, hogy magának a tudománynak a fejlődésével, a valódi lét is elkerülhetetlenül az ontológiailag tisztán látó filozófiának juttatja a döntőbíró szerepét. Ezért mondhatja a filozófia feladatáról: „Nem sietős a dolga. A szaktudomány bizonyos végső alapkérdésekig viszi ugyan problémáit; azonban nincs módszere ezek további megmunkálására. Ezek a kérdések egy szép napon, amikor kellőképpen megértek a megítélhetőségre, mindenképpen a filozófia zsákmányává lesznek."[10] És másutt így jellemzi a filozófia ekként létrejött feladatait: „Egyáltalán, az ontológia szempontjából nem arról van szó, hogy belebeszéljen a fizika problémáiba. Csak a fizikának a kategóriatan problémáiba való beleszólása vitatható."[11]

Ezekből az elvekből kiindulva Hartmann nagyon óvatos és visszafogott, egyúttal azonban ontológiailag döntő bírálatban részesíti a modern fizikának, főként a relativitás-elméletnek bizonyos kategória-problémáit. A problémakomplexus már a négydimenziós tér-időbeli sokrétűségnél megkezdődik. Magától értetődik, hogy tárgyak, mozgások stb. csak a térben és egyúttal az időben létezhetnek. Éppígy magától értetődik az is, hogy tudományos megra-

gadásuk esetén a mennyiségi tér- és időmeghatározásoknak mindenekelőtt egységes matematikai formába összefoglalva lehet és kell szerepelniük. De, mint más összefüggésekben már kimutattuk, Hartmann helyes felfogása szerint a mennyiségileg, matematikailag kifejezett viszonylatok anyagi alapjai már nem mennyiségi jellegűek. Ezért a tér és az idő nem eredményezhet egynemű négydimenziós koordináta-rendszert, mert a tér reverzibilitása és az idő irreverzibilitása a valódi világban megszüntethetetlenül különnemű. (Később még visszatérünk arra az általános problémára, hogy az önmagában létező valóság különneműsége ellentétben áll visszatükröződésének szükségképpen egyneműsített módszereivel.) Hartmann joggal tiltakozik az ellen, hogy vulgáris módon szubjektivizmust vetnek a modern fizika szemére; hiszen azok a jelenségek, amelyekből kiindul, és amelyeket tudományosan tisztázni akar, objektív jellegűek. Ez azonban nem jelenti azt, hogy bizonyos, tudományosan objektív módszerekből, eljárásmódokból közvetlen következtetéseket lehet levonni az önmagában létező valóságra vonatkozólag. Gondoljunk itt az egyidejűség problémájára. A mérésekkor felmerülő összes problémák fizikailag objektívek. Még az is lehetséges elvileg, hogy az egyidejűséget nem lehet mérni. Ebből a fizika számára rendkívül fontos problémák adódnak. De Hartmann ehhez, mint filozófus, teljes joggal teszi hozzá: „De ontológiailag éppen az a legkézenfekvőbb és egyszerű, hogy az egyidejűség és a különböző idejűség, mint minden valódi viszonylat, a megfigyeléstől és megállapítástól, sőt még általában a megállapíthatóság határaitól függetlenül is létezik, és hogy erről a létezésről akkor is pontosan tudhatunk, ha megadható időértékekben nem tudjuk meghatározni."[12] Nagyon hasonló problémák merülnek fel az úgynevezett görbült térrel és a tér tágulásával kapcsolatban is. Az első kérdésről ezt mondja Hartmann: „A viszonylagosított idővel hasonló a helyzet, mint az elliptikus térrel. Önmagában véve ontikusan lehetséges, hogy a térdimenziók görbültek, de akkor létezniük kell más dimenzióknak is, amelyek*ben* görbültek, és ezeknek a görbülete nem lehet ugyanolyan; nem szabadulhatunk tehát meg a kategoriális tértől, nevezetesen attól, amelynek dimenziói nem lehetnek sem görbék, sem egyenesek, mivel épp ezek a lehetséges görbeségnek és egyenességnek a feltételei." A második kérdés-

sel kapcsolatban hangsúlyozza, hogy a zsugorodás vagy a tágulás olyan folyamatok, amelyek szükségképpen a térben zajlanak le, de, teszi hozzá, „érvényes lehet-e a terjeszkedés vagy a zsugorodás magára a térre is? Hiszen ehhez magának a térnek is kiterjedtnek kellene lennie. És mivel itt csak térbeli kiterjedésről van szó, hozzá kell ehhez tennünk: a térben kellene kiterjedtnek lennie. Ami kategoriálisan értelmetlen . . ."[13]

Hartmannak ezek a kritikai megjegyzései megvilágítják és magyarázzák ontológiájának módszerét, valamint viszonyát az élethez, a tudományhoz és a filozófiai hagyományhoz. Itt nem törekedhetünk arra, hogy lényegesen többet adjunk módszerének puszta felmutatásánál, és még csak nem is jelezhetjük ontológiai vizsgálódásainak terjedelmét. Ha most a következőkben kiragadunk még néhány problémát, akkor ezt pusztán azért tesszük, hogy hangsúlyozzunk bizonyos csomópontokat, szembeszökő mozzanatokat, különlegesen termékeny ösztönzéseket, és így általánosságban érzékeltessük Hartmann helyét a jelenkori gondolkodásban. E tanulmány jellegétől szükségképpen távol esik, hogy össznézeteiről képet adjon. Az ontológia egyik legfontosabb módszertani kérdése, hogy kategóriáit távol tartsa mindazoktól a meghatározásoktól, amelyek a világ emberi-gondolati meghódításának kísérleteiből fakadnak. Az ontológia központi kérdése ugyanis éppen az, hogy eltávolítson minden olyasmit a kategória-állományból, a kategória-struktúrából stb., ami, bármilyen lazán is, a tárgyakkal kapcsolatos ismeretszerű állásfoglalásokhoz fűződik, ami tehát megzavarhatná az önmagában létező tiszta, minden visszatükröződés iránt teljesen közönyös, tőle érintetlen lényegét.

Mindenekelőtt ide tartozik a *negáció*-nak, és szubsztanciálásának, a *semmi*-nek a kategóriája. Magától értetődik, hogy negáció nélkül nem volna lehetséges a megismerés. Későbbi összefüggésekben még részletesen beszélünk a negáció ontológiai szerepéről, főként a társadalmi, de a szerves lét területén is. Itt csak azért utalunk erre az összefüggésre, mert a régi ontológiák gyakran – nem mindig – félreismerték ezt a tényállást, és a gyakorlati, ismeretelméleti, logikai stb. tagadást kritikátlanul összekeverték vizsgálódásaikban. Ez a problémakör már a görög filozófiában is felmerül. Parmenidésznek az a kijelentése, hogy csak a létező van, a nemlé-

tező pedig nincs, már tartalmazza a helyes választ erre a kérdésre, „és minden dolgok ‚folyójának' Hérakleitosznál már teljesen más jelentése volt, nevezetesen, hogy mindig csak létező megy át a létezőbe, és semmi sem jön a semmiből, és nem is tűnik el semmi a semmiben", és ez már a *kifejlés*-re (Werden) vonatkozólag is messzemenőkig levonja a szükséges következtetéseket. Platón azonban ellentmondott Parmenidésznek és a különböző máslétben felfedezte a viszonylagos nemlétet. Hartmann elveti Platónnak ezt a megoldását, mert „a ‚másik', amennyiben nem rendelkezik az ‚egyik' meghatározásával, nem kevésbé pozitív, mint emez", és így foglalja össze a kérdést: „A negatívnak ez az önállótlansága a pozitív közepette teljességgel jellemző a ‚létezőre mint létezőre'."[14] És Hartmann ezután helyesen mutat rá arra, hogy a demokritoszi „üres tért", függetlenül verbális meghatározásától, ontikus értelemben pozitívnak, tehát nem negációnak kell felfogni. Úgy látjuk mindenesetre, hogy Hartmann ebben a kérdésben nem lép fel mindig elég határozottan a tagadás ontológiai irrelevanciája ellen (e fejezet második részében mutatjuk majd meg, hogy miként függ ez össze álláspontja bizonyos korlátaival), de e mű más pontjain helyesen bírálja Hegel *Logiká*-jának elejét, ahol Hegel a kifejlést a lét és nemlét ellentmondásából vezeti le.[15]

Hartmann gondolkodásának legjobb és egyúttal legrosszabb vonásaival függ össze, hogy művének legerősebb, legeredetibb, legkövetkezetesebb része a természetontológia. Józan megfontoltságának sajátos jellege itt akadálytalanul (vagy, mint látni fogjuk, csaknem akadálytalanul) fejlődik ki és szenvedéllyé fokozódik az a törekvése, hogy tisztán tartsa az objektív tényállásokat a szubjektivisztikus hamisításoktól. Itt a legsikeresebb az a kísérlete, hogy az ismeretelmélet és a logika összes kategóriáit és beállítási módjait szigorúan távol tartsa az ontológiától. Utaltunk már más összefüggésekben ontológiai vizsgálódásainak a térről és az időről szóló részeire, ahol polémikusan fejeződnek ki ezek a tendenciák. Maga az elemzés nagyon magas szinten megy végbe; megtisztítja és megmenti a természeti léttel kapcsolatos elfogulatlanságból származó, valóságra irányuló régi sejtéseket és elképzeléseket, és ennek a jelenkorban különös ismeret-értéke van, mert szakadatlanul arra törekszik, hogy ontológiai érintetlenségében tudatosítsa a teret és az

időt, és megtisztítsa őket azoktól a torzulásokól, amelyeket minden ilyen szükségképpen antropomorfizáló szemlélet belejük visz. Hartmann-nak a tér és idő modern felfogásaival folytatott állandó vitája, érdekes és tanulságos módon fordítja visszájára a divatos elképzeléseket. Hartmann a teret önmagában véve nagyságnélkülinek és mértéknélkülinek tekinti. Még ha végtelennek nevezik, akkor is figyelmen kívül hagyják a valóságot; a tér „szigorúan véve nem lehet sem véges, sem végtelen . . . mert inkább csak valami más végtelenségének és végességének dimenzionális feltétele: a tömegek, az erőterek, a kisugárzások stb. eloszlásáé." Innen kiindulva fordul Hartmann azok ellen a ma uralkodó elképzelések ellen, amelyekről újból és újból azt állítják, hogy matematikai-fogalmi tisztaság terén maguk mögött hagyják az elképzelhetőség világát. Hartmann így fordítja meg ezt az érvelést: „Már az is egyértelműen bizonyítja, hogy a teret térbeli dolgok szemléletes modellje szerint képzelik el, hogy ilyen kérdésekről vitáznak: véges vagy végtelen-e a tér, van-e üres tér, milyen dimenzióinak térbeli alakja (egyenes-e vagy görbe), van-e legkisebb tér-egység. Tehát éppen az érzékletes szemlélethez térnek itt észrevétlenül vissza."[16] Noha az irreverzibilis idő eltér a reverzibilis tértől, a nagyságnélküliségben és mértéknélküliségben megegyeznek egymással. Világismeretünk egyik alapja, hogy mindkettő mérhető, és a mérhetőség korántsem független a térbeliségtől és az időbeliségtől, sőt, ezek meghatározzák a mérték fajtáját és meghatározzák objektív jellegét is. De sem a tér, sem az idő nem nyújt meghatározott mértéket, hanem empirikus mértékekhez kell kapcsolódniuk, amelyek a tér kiterjedésének és az idő folyásának szemszögéből szükségképpen önkényesek és véletlenszerűek.

Természetesen még vázlatosan és jelzésszerűen sem adhatjuk vissza itt Hartmann ontológiai nézeteit a természet létéről. Csak egyetlen fontos pontra utalunk, amely alkalmas arra, hogy ennek az ontológiának az újdonságát módszertanilag és tartalmilag is megvilágítsa: a komplexusok ontológiájára, amelyeket Hartmann természetes struktúráknak nevez. Hartmann úgy építi fel természetfilozófiáját, hogy a tér és az idő elemzéséből kiindulva rátér a *kifejlés* (Werden) és a *megmaradás* (Beharren) kategoriális vizsgálatára. Említettük már, hogy eközben továbbviszi Parmenidész és főként Hérakleitosz zseniális gondolatait, és a kifejlést megszaba-

dítja a lét és a semmi áldialektikájának hamis ontológiájától, amelyvel még Hegelnél is találkozhatunk. Hartmann számára a legfontosabb, hogy helyesen ismerje meg a folyamatot és az állapotot, a változást és a megmaradást. Hartmann így írja le az itt létrejövő dialektikát: „Ez nem valaminek a kialakulása és valami másnak az elmúlása; ez a létező puszta változása volna, és sem az egyikről, sem a másikról nem lehetne azt mondani, hogy ‚megváltozott'. Valaminek a megváltoztatása inkább állapotainak a változása, amiközben ő maga azonos marad önmagával, vagyis megmarad. Ha úgy gondoljuk, hogy ez a megmaradó megszűnik, mintegy olymódon, hogy ő maga is alá van vetve a változásnak, akkor már nem beszélhetünk a folyamat egységéről, a folyamat már nem változás. Ugyanis már semmi olyasmi nincs jelen, ‚ami' megváltozhatna."[17]

A folyamatnak ez a felfogása a szubsztancia kategóriájának felülvizsgálatához vezet. A tudományos és filozófiai fejlődés kezdetén érthető módon ez állt az elméleti érdeklődés középpontjában, amíg a természeti folyamatok fokozódó konkretizálása mindinkább meg nem ingatta gondolati alapjait. Hartmann ennek a természettudományos elmélyülésnek levonja összes következményeit, de álláspontjára nagyon jellemző, hogy itt is kortársaival ellentétes úton indul meg. Számukra a szubsztancia fogalmának tudományos megingása lehetőséget jelentett arra, hogy a jelenségek valódi okait is eltávolítsák a filozófiából, és a matematikai függvényfogalom pozitivista értelmezésével helyettesítsék ezeket; az újkantianizmus marburgi iskolája is végrehajtotta ezt a fordulatot, amikor arra helyezte a hangsúlyt, hogy az ész rendező és alkotó mindenhatósága gondolatilag eltünteti az objektív valóságot; Cohen az infinitezimális számításban látta a megváltó választ arra a kérdésre, hogy mi a gondolkodás jelentősége a lét megteremtésében. A kortársi filozófiai fejlődés tehát abban az irányban halad, hogy a szubsztancia-fogalom jogosult bírálatából levonja azt a radikális következtetést, amely szerint a természeti jelenségek ontológiai szemléletét logikai-ismeretelméleti mérlegelésekkel kell helyettesíteni, és a természettudományos gyakorlat illetékes arra, hogy kísérletek segítségével nyert matematikai képletei segítségével fölöslegessé tegye a specifikus fizikai értelmezést. Hartmann, aki a természettudományok eredményeit éppúgy elsajátította, mint kortársai, nem adja

fel a szubsztrátumok objektív létét, az öröklött szubsztancia-fogalom kritikai szemlélete őt nem a szubsztancia objektivitásának, hanem pusztán abszolút voltának feladására vezeti.[18] Ezen az alapon vált számára lehetségessé, hogy az oksághoz, a kölcsönhatáshoz stb. hasonló kategóriák segítségével magyarázza a dinamikus-folytatólagos természeti folyamatokat.

A természetnek mint totalitásnak a szemlélete azonban szükségképpen még tovább vezet; a tulajdonképpeni képződményeknek, testeknek, dolgoknak, tárgyaknak stb. nem volt helyük a fejtegetések keretein belül, noha éppen ezek azok a tárgyak, amelyek a természet közvetlenül adott voltában döntő szerepet játszanak. Hartmann kimutatja itt, hogy a dinamikus folyamatok folytonosságával ellentétben hogyan lép előtérbe a *különálló* (Diskret) kategóriája. Így kerülünk szembe a képződmények problémájával: „A ‚képződményt' mint olyat a folyamattal ellentétben kell értelmezni. Rokon az állapottal, szintén feloldódhat a folyamatban, de az állapottól az különbözteti meg, hogy természetes zártsága és bizonyos állandósága van. Képződmény az, aminek határa és alakja van, ami elüt más, mellérendelt képződményektől, sem időben, sem térben nem megy át magából másba és a valóságos dolgok általános folyásában is összetartozónak bizonyul. Ez utóbbi az ő állaga; persze ez is körülhatárolt, mint ahogy minden körülhatárolt benne. De elegendő ahhoz, hogy a képződményt a folyamatok folyásában leválassza a puszta állapotszerűségről."[19]

Itt sem vállalkozhatunk arra, hogy akár csak vázlatosan is kifejtsük Hartmann nézeteit, bennünket csak a tisztán elvi ontológiai kérdések érdekelnek. Össz-koncepciója abban áll, hogy a képződményeknek ebben a világában ontológiailag azok foglalják el a középponti helyet, amelyeket dinamikus struktúráknak (Gefüge) nevez, és amelyeknek a *meghatározott lét*-e (Dasein) és *így lét*-e (Sosein) benső dinamikus körülhatárolódáson, a benső dinamikus egyensúly kiegyenlítettsége következtében létrejött stabilitáson nyugszik. Csak azt említjük meg itt, mellőzve Hartmann leírásának igen fontos részleteit, hogy ilyen elsődleges struktúrának tekinti egyrészt az asztronómia világát a spirális ködöktől a bolygókig, aholis a dinamikus struktúrák kombinációjából új dinamikus struktúrák alakulhatnak ki, másrészt az atomok benső világát. A tömér-

dek, közvetlenül és mindennaposan adott természetes alakulat (kontinensek, hegyek stb.) szintén természetes dinamikus képződmény ugyan, de nem rendelkezik az elsődlegesek önállóságával; magától értetődik, hogy itt a határok gyakran elmosódottak, hogy mindenütt adódnak átmeneti alakulatok stb. Az elsődleges struktúrák dinamikus alapjellege abban is megmutatkozik, hogy minden egyes struktúra határait benső erőinek funkciói szabják meg, és hogy minden struktúra elmosódva térbeli környezetébe megy át. És azoknak a benső és külső elemeknek és komplexusoknak a bonyolultsága ellenére, amelyek együttműködése meghatározza valamely struktúra meghatározott létét, ígylétét, tartalmát stb., minden képződmény megszüntethetelen módon egyedi és az is marad.

A szervetlen természet ontológiájának ebben a hartmanni kicsúcsosodásában mutatkozik meg filozófiájának már jelzett tertium datur-ja az elődökhöz képest. Az ontológia egyik fontos történelmi típusa, lényegileg, ha nem is mindig megjelenésének módja szerint, teológiai: feltételeznek egy végső és legmagasabbrendű elvet, amelynek minden létező a létét köszönheti, és a filozófiai létmegértés útja fentről lefelé vezet, többnyire abban a formában, hogy az alacsonyabbrendűt deduktív módon a magasabbrendűből vezetik le. Ezzel szemben áll az ellenkező típus, amely a valóság tovább már fel nem bontható elemeiből indul ki, és innen, alulról felfelé konstruálja meg gondolatilag a valóság bonyolultabb képződményeit. Hartmann munkamódszerében határozottan érezhető a tertium jelenléte, noha még neki magának sincs az új módszerről teljesen világos, tudatos képe. Néhány kijelentése, úgy látszik, az atomizmushoz áll közel, nevezetesen ahol arra helyezi a súlyt, hogy a valóság ontológiai felépítése alulról halad fölfelé. Ez fontos igazságot tartalmaz, amely bizonyára érvényes a létmódok nagy típusaira: a szerves lét a szervetlen természet létezésére épül fel; a társadalmi létnek mindkettő nélkülözhetetlen feltétele. Ez azonban csak az egyik létmódról a másikra való ontológiai átmenet módszere, olyan problémakomplexus, amellyel Hartmann, e helyes általános elképzelése ellenére, keveset foglalkozott. Egy alkalommal ezt mondja: „Egyáltalán a keletkezés kérdései mindig a legvégsők és a legnehezebbek."[20] Természetesen itt a konkrét tudományos kérdésekre gondol, például a bolygók keletkezésére, és ilyen kér-

désekben teljesen érthető a tartózkodása; később még foglalkozunk azokkal az okokkal, amiért ő is kitér a genezis ontológiailag jogosult és elkerülhetetlen problémáinak az útjából.

Hartmann ontológiájának valóban és úttörően új vonása, valódi tertium datur-ja az, hogy a bonyolult struktúrákat állítja ontológiai elemzésének középpontjába. Az itt hatékony kölcsönhatások, egyensúlyuk vagy ennek zavara, felborulása stb. kettős értelemben is megadja az ontológia középponti mezőjét: egyrészt azt a valóságot, amelyből az ontológiai gondolkodásnak elkerülhetetlenül ki kell indulnia, másrészt és ezzel egyidőben a végeredményt, ahová a végrehajtott elemzéseknek, az elemekre való visszakövetkeztetésnek, kölcsönhatásaik vizsgálatának stb. végül ki kell futnia. Az ontológia útja tehát a meg-nem-értett, csak valóságként befolyásoló módon tudomásul vett valóságtól halad a megismert valóságon át ennek lehető legadekvátabb ontológiai megragadása felé. Az anyagi elemek, viszonylatok, részfolyamatok vizsgálatai csupán e cél elérésének eszközei: az elemek ezért nem ontológiailag elsődlegesek, és nem belőlük „épül fel" az egész, ellenkezőleg, a komplexusok elemzéséből nyerjük őket, absztrakciók segítségével, hogy a komplexusoknak – a tulajdonképpeni valóságnak – a dinamikáját és struktúráját e kölcsönhatások stb. megismerésének útján megértsük. Persze ha itt absztrakcióról (absztraháló elszigetelésről) beszélünk, akkor ezzel sohasem vonjuk kétségbe az elemek stb. létjellegét; az absztrakció itt csak a valóság visszatükrözésének egy formája, és ennek segítségével lehet megérteni az összfolyamatokat, amelyek a maguk közvetlen bonyolultságában egyébként érthetetlenek maradnának.

Marx 1859 körül a társadalmi lét vonatkozásában elsőnek fogalmazta meg a valóság megragadásának ezt a két egymást kiegészítő módszertani útját. Ezt az úttörő filozófiai módszert a társadalomtudományokban sem folytatták, még kevésbé alkalmazták, ontológiai általánosítással, a természetre. Bizonyára Hartmann sem ismerte. Annál érdekesebb és fontosabb, hogy a természetontológia megteremtésére tett komoly kísérlete őt gyakran, noha nem mindig teljesen tudatosan, ennek közelébe vezette. Távolról sem akarjuk azt állítani, hogy Hartmann ontológiája szisztematikus következetességgel valósította meg ezt a módszert. De Marx óta ez az első

komoly kezdeményezés annak érdekében, hogy az eddigi ontológiák kikerülhetetlen antinómiáit új úton lehessen legyőzni. És ha arra kényszerülünk is, hogy elvitassuk kísérletétől a teljes tudatosságot, mégis, mint itt kimutattuk, kétségbevonhatatlan, hogy filozófiai ösztönei, a hamis kortársi tendenciák világos és tudatos elutasítása ebbe az irányba hajtotta őt. Sok részletmegjegyzése mutatja, hogy nagyon gyakran világosan látta e módszer részlet-mozzanatait, részlet-viszonylatait, szükségszerű következményeit. Csak egy nagyon jellemző kitételt idézek: „A kategóriák szempontjából sohasem annyira egymással szembeni önállóságuk, mint inkább összefüggésük a döntő. Ugyanis minden elszigetelődés másodlagos összefüggésükhöz képest és gyakran csak az utólagos fogalomképzésben jelentkezik."[21] Itt világosan látható, milyen erős Hartmann-nak az a meggyőződése, hogy ontológiailag a kategóriák egymásbafonódottsága az elsődleges és a döntő, és milyen világosan látta, hogy a (többnyire ismeretelméletileg vagy logikailag) elszigetelt, elvonatkoztatott, definiált kategóriák ontológiailag problematikusak. Az ilyen – Hartmann műveiben tömegesen található – részletfejtegetések, amelyek jól egészítik ki ontológiájának általános felépítését, feljogosítanak bennünket arra, hogy ontológiájának módszerét komolyan veendő kezdeményezésnek tekintsük egy tertium datur irányában.

2. SZEMPONTOK HARTMANN ONTOLÓGIÁJÁNAK BÍRÁLATÁHOZ

Az olyan bírálatnak, amely igazságosan és a filozófiát továbbvivően akarja feltárni a hartmanni ontológia korlátait és problematikus vonásait, lényeges immanens kiindulópontot kell keresnie, vagyis olyat, amelyben kifejeződik Hartmann következetlensége, benső szűkössége, ami miatt félúton megreked, sőt elvileg hamis irányba kényszerül és mindaz, amire – egészen általánosan, ámbár többnyire csak elvont módon – helyesen törekedett. Az ilyen bírálat tehát semmi olyasmit nem von vissza, amit mostanáig termékenynek vagy úttörőnek mondtunk Hartmann ontológiájában. A bírálatnak ez a fajtája azért is elkerülhetetlen, mert éppen Hartmann gondolkodói személyiségében rendkívül szorosan összefüggnek az erények és a korlátok: intellektuális arculatának ugyanazok a vonásai késztetik arra, hogy a ma uralkodó hamis alternatívákon kívül vesse fel a kérdéseket, és ezek varázskörén kívül keresse megoldásukat, amelyek egyúttal bensőleg nem engedik meg a számára, hogy a kérdéseket és válaszokat csakugyan végigvigye. Hartmann korunk ama kevés intellektueljei közé tartozik, akiknek problémakörében a vallásos szükséglet szinte egyáltalán nem játszik meghatározó, de még befolyásoló szerepet sem. Ezért a bellarmini követelmények szinte egyáltalán nem érintik gondolkodói irányát. Így hát világosan, elfogulatlanul tekinti át a valóság problémáit, és a gyakran nagyon sokáig rejtetten megmaradó létformák és létkonstellációk iránti érdeklődését éppen az határozza meg, hogy érintetlen maradt a jelenkor uralkodó szemléletmódjaitól. Gondolkodásának ez a korszerűtlensége azonban egyúttal áthághatatlan korlátokat is emel előtte. Ereje ugyanis távolról sem annyira a jelen hamis beállítottságainak kritikai végiggondolásából, e tendenciák

forrásainak társadalmi-történelmi feltárásából fakad, mint inkább abból, hogy igazi tudós módján intellektuális becsületességgel elfordul tőlük; ignorálja őket, de nem lát át rajtuk. Ezt nevezném Hartmann professzori alkatának, amibe beleértendők a német filozófia-professzorok legjobb intellektuális és morális tulajdonságai is.

Ez az egyenesvonalú és összefüggő, becsületes és mélyreható hartmanni gondolkodás mögött rejlő felemásság már a mindennapi gondolkodással foglalkozó elemzésében is napfényre bukkan, és meghatározza korlátait. Ezzel még semmit sem vontunk vissza abból, amit a hartmanni ontológia e kiindulópontjának jelentőségéről mondtunk; az ontológia szempontjából továbbra is alapvető jelentősége az *intentio recta,* amelyen a valódi filozófiai ontológiára törekvő legtermékenyebb múltbeli kezdeményezések is alapultak, és amely éppen a mi korunkban csaknem teljesen veszendőbe ment, és ezzel továbbra is érvényben marad a mindennapi élet és a belőle táplálkozó gondolkodói és emocionális intenciók elemzésének perdöntő fontossága. Ha most a hartmanni műnek ezt a részét bíráljuk, akkor „csupán" azt vetjük a szemére, hogy elemzését a későbbiek szempontjából végzetes következetlenség jellemzi. Hartmannnak tárgyilag és polemikusan teljesen igaza van akkor, amikor a mindennapi életben keresi fel azokat a jelenségeket, amelyekben az ember konfrontációja a valósággal, mégpedig éppen mint valósággal kifejeződik. Abban is igaza van, amikor a tudományban, az ontológiailag kiképzett filozófiában pillantja meg a valóság gondolati megragadásának útját, ellentétben az ismeretelmélet és a logika *intentio obliquá*-jával. Ezzel azonban nagyonis leegyszerűsíti a problémát. Abból a tényből, hogy ez az egyetlen helyes út az ontológiához, még távolról sem következik, hogy ez az irány, ha megindulnak rajta, szavatolhatná a kutatás helyességét. Ezt persze Hartmann sem állítja kimondottan, de nem tárja fel a mindennapi életben azokat az ellenkező irányú tendenciákat, amelyek – noha általában a valóság adja meg tartalmukat, és a valóságra mint valóságra irányulnak – mégis eltérítenek a helyes ontológia megalapozásától, éspedig nemcsak azért, mert a részletekben „hibákat" követtek el, hanem a mindennapokban szükségképpen ható tendenciák következtében is, amelyek persze társadalmilag-történelmileg alakulnak ki és múlnak el, de ez mitsem változtat a mindenkori on-

tológiai gondolkodásra gyakorolt mindenkori időszerű befolyásukon. Összefoglalóan azt mondhatjuk tehát, hogy Hartmann, aki egyébként éleselméjűen és helyesen bírálta a fenomenológiai módszereket, itt mégis az ő iskolájukat követi, amennyiben a mindennapok társadalmi-történelmi létjellegét „zárójelbe teszi" és a konkrét valóságtól mesterségesen elszigetelt jelenségen „lényeglátást" hajt végre.

A hartmanni gondolkodás itt megnyilatkozó korlátja annál feltűnőbb, mivel korántsem maradtak számára ismeretlenek a mindennapi élet ilyen jellegű alapvetően fontos jelenségei, sőt helyesen tudta, immanens összefüggésükben, bírálni is őket. Így jelentős könyvében, a *Teleológiai gondolkodás*-ban foglalkozik azzal, hogy milyen szerepet játszanak a mindennapi életben az ilyen beállítottságok, és ezt mondja erről: „Itt van az a tendencia, hogy minden alkalommal megkérdezzük, ‚mivégre' kellett valaminek éppen így történnie. ‚Mivégre kellett ennek velem megtörténnie?' Vagy: ‚Mivégre kell így szenvednem?', ‚Mivégre kellett olyan korán meghalnia?' Ahányszor olyasvalami történik, ami bennünket valamiképpen ‚érint', kézenfekvő ez a kérdés, még ha csupán tanácstalanságunkat és tehetetlenségünket fejezi is ki. Hallgatólagosan feltételezzük, hogy valamire csak jónak kellett lennie annak, ami történt; értelmet, igazolást akarunk találni benne. Mintha eleve el volna döntve, hogy mindannak, ami történik, szükségképpen értelme is van."[22] Hartmann egyúttal teljesen tisztában van azzal, hogy az ilyen elképzelésekből, amelyek nagyon elterjedtek a mindennapi életben, csak a valóság lényegét figyelembe nem vevő, teljesen visszás ontológiák jöhetnek és jöttek is létre a filozófiatörténet folyamán. Hartmann teljesen nyíltan veti itt fel a kérdést: „van-e hát valóban, az ember kívánságain kívül, valamiféle jele annak, hogy a világnak puszta meghatározott létén és ennek megformáltságán kívül még valami értelme volna?" Joggal mutat rá arra, hogy a teodiceák hosszú időn át fölöttébb befolyásos kérdéskomplexusa a mindennapoknak ilyen valóságélményeiből fakadt, mégpedig éppen azért, hogy kielégítse az így keletkező, az élet látszólag objektív ontológiai megalapozottságú értelme iránt felébredő vallásos szükségleteket. Hartmann a következő egészséges és józan megállapítással válaszolt erre: „Mindenesetre istennek mint a világ teremtőjének

‚igazolása' sohasem sikerült." A tényállás ilyen összekuszálódásának ontológiai következményeit nagyon világosan mondja ki; azt követeli, hogy élesen különböztessük meg az értelmetlent az értelemellenestől. Az utóbbi éppannyira teleológiai jellegű, mint az értelmes, csupán „sátáni világrend" volna az, amely az érték-ellenességet önnön akaratából követi, és ezért kénytelen ellenszegülni az értelemadásnak. Hartmann teljesen tisztában van azzal, hogy az értelmetlen (tehát sem értelmes, sem értelemellenes) világ ontológiailag helyes felfogásának az emberi tevékenység szempontjából is nagy jelentősége van. Az ontológiai koncepciók tehát nemcsak keletkeznek a hétköznapokból, hanem gyakorlati következményekkel terhesen vissza is vezetnek ide. Ezért foglal állást Hartmann az értelmetlenség ontológiai jellege mellett: „Ez az a világ, amely csak mint egész nem alapul az értelmen, amelyben azonban a mindenkori körülményeknek (vagyis a ‚véletlen' vak szükségszerűségének) megfelelően tarkán keveredik az értelmes és az értelemellenes. – De az adott világban éppen az utóbbit tapasztaljuk lépten-nyomon. Az értelmesnek és az értelemellenesnek ezt a tarka keveredését egyáltalán nem kell teleológiailag értelmeznünk; hiszen nincs előre megszabott iránya . . . Csak az ember változtatta át a maga számára az értelemnek nyitott világot olyanná, amely el van zárva az értelem elől. Csak ezzel tagadja meg a világtól, hogy értelmet adjon neki, amit pedig megtehetne és így a világot valóban értelemellenessé változtatja át."[23]

Ezt az önmagában is érdekes példát azért tárgyaltuk részletesen, mert feltűnő konkrétsággal tükröződik benne Hartmann gondolkodásának korábban már hangsúlyozott felemássága. Egyrészt látjuk, milyen tisztán, a divatos áramlatok befolyásától mentesen tárgyal Hartmann minden egyes ontológiai kérdést, milyen világosan látja, hogy ezek a mindennapi életben gyökeredznek és következményeik az emberi tevékenységben, az emberi életformákban mutatkoznak meg. Másrészt tudomásul kell vennünk, hogy az ilyen felismerések, még ha döntő fontosságúak is, elszigeteltek maradhatnak nála, és nézeteinek összességét nem – vagy csak nagyon gyengén – befolyásolják. Így van ez a személyesen „átélt" teleológiának ezzel a fontos bírálatával is, amelynek az ontológia szempontjából végzetesen tévútra vezető következményeit Hartmann nem veszi figyelembe,

amikor az *intentio rectá*-nak a hétköznapi életben tapasztalható gyökereit elemzi. Az ontológia hartmanni alapvetésében nem ez az egyetlen ilyen eset. A mindennapi élet egyes mozzanatainak terjedelmes vázolása során nagyon epizodikusan, másfél oldalon tárgyalja a munkát is. Hartmann még itt is jó megfigyelőnek bizonyul; a munka „aktusában" nem kevesebb, mint négy valósággal kapcsolatos vonatkozást állapít meg, amelyek mind igazak. De a legfontosabbnak itt a morális elemet, az erőbedobást, a befektetést stb. tartja. Ennek a kis bekezdésnek azonban szinte egyáltalán nincs hatása arra az összképre, amelyet Hartmann a mindennapi életről felvázol. Az igazi, a látszólagos és a képzeletbeli teleológia szellemes elemzőjét nem érdekli, hogy éppen a munka az embernek az a tevékenysége, amelyben egy valóban tételezett cél hozzájárul a valóság valóságos megváltoztatásához, sőt, hogy ez az embernek az a tevékenysége, amelyben első ízben jelentkezik valami alapvetően új, igazán új dolog a valóságban, és a hamis elképzelések éleselméjű leleplezője arra sem gondol, hogy a munkafolyamat indokolatlan általánosításából indul ki számos hamis ontológiai koncepció.

Ezzel a kérdéssel nem foglalkozunk itt behatóan, mert művünk második részének első fejezetében részletesen tárgyaljuk majd, mi a munka jelentősége a társadalmi lét ontológiájában. Ezt az esetet azonban már csak azért is meg kellett említenünk, mert láthatjuk belőle: Hartmann ontológiájának korlátai nem abból fakadnak, hogy szűklátókörűségből, elfogultságból stb. nem akarja tudomásul venni a számára kellemetlen tényeket. Ellenkezőleg, Hartmann munkamódszere nagyon sokoldalú, óvatos és körültekintő. Jó és lelkiismeretes megfigyelő, aki ritkán siklik el a kutatási céljai szempontjából fontos részletek mellett. Elfogultságának problémája, mint már jeleztük, mélyebben rejlik: ez a probléma, hogy még egy lépést tegyünk a konkretizálás felé, abban áll, hogy Hartmann vakon megy el a történelem valódi sajátossága mellett. Ez szintén annak a komplexusnak egyik oldala, amelyet korábban a – maga teljességében korántsem pejoratívnak gondolt – „professzori" kifejezéssel jelöltünk. A hegeli rendszer összeomlása és különösképp Marx fellépése óta (akit, mellesleg megjegyezve, Hartmann éppoly kevéssé ismer, mint az őt bíráló kollégáinak többsége) a német professzorok Ranke gyökereiben túlontúl mélyen történelmietlen tör-

ténetkoncepciójába kapaszkodnak, amely lehetővé teszi számukra, hogy a történelmet tudománynak ismerjék el, egyúttal azonban az összes számukra lényeges kulturális „értéket" kiemeljék a történelmi változás folyamatából és „történelemfelettieknek" tekintsék ezeket. A filozófiának ez az eltérítése a társadalomtól és a történelemtől egy tetszőlegesen kialakított „értékelmélet" felé az egységes társadalmi létet ontológiailag egyrészt empirikus tényekre, tendenciákra stb., másrészt „időtlen" értékekre tépi szét. Ezzel a történelmi kifejlésben és elmúlásban éppen a specifikumra, a kifejlést és az elmúlást ontológiailag differenciáló új vonásokra borul fátyol, és mivel a filozófiai idealizmus, Hartmann objektív idealizmusa sem hajlamos arra, hogy ezeket az új vonásokat a természeti kifejlés és elmúlás megfelelően módosított modellje szerint tárgyalja, megszüntethetetlen ontológiai következetlenség és zavar támad ebben a képződményben. Csak a mechanikus materializmus történetelmélete kísérelte meg azt, hogy minden egyes történelmi kifejlést egy nevezőre hozzon a természettel. Ezzel a társadalmi lét sajátosságát a másik oldalról nem kevésbé erőszakolta meg, mint az idealizmus. A pozitivista történetelméletek e két hamis véglet között ingadoznak; régebben olykor a mechanikus-materialista pólus felé hajlottak, most az idealista pólus vonzereje dominál.

Hartmann-nál úgy mutatkozik meg ez a zavar, hogy szinte egyáltalán nem veszi tudomásul a genezist mint döntő ontológiai kategóriát. Pedig a genezis – hangsúlyozzuk: nemcsak egyes fontos összefüggések feltárásának szaktudományos nézőpontjából, hanem éppen ontológiailag is mint az ontológiai kategóriák jellegzetességének és relációjának új megvilágítása – döntő jelentőségű. Hartmann, mint láttuk, utal a keletkezésproblémák különös tudományos nehézségeire, de egyáltalán nem mutat érdeklődést ontológiai jelentőségük iránt. Gondolkodásának ez a korlátja ismét szorosan kapcsolódik nagy adottságaihoz. Hiszen éppen az ontológia összességét illető helyes elgondolása követelné meg, hogy középponti kategóriája a genezis legyen. Az ontológia két régi típusa nem ébreszt vagy legalábbis sokkal kisebb intenzitással ébreszt ilyen igényt. Ha a világ lényegét többé-kevésbé deduktíven vezetik le egy legmagasabb elvből, akkor úgy látszik, maga ez a dedukció osztja ki az egyes rétegeknek, tárgykomplexusoknak stb. a „természetes" he-

lyüket, és ezzel egyértelműen meghatározza lényegüket és funkciójukat. Ha a világot meghatározott „végső" elemekből építik fel, akkor létének, mozgásának stb. törvényei elegendőeknek látszanak ahhoz, hogy megmagyarázzák a kombinációjukból kialakuló, konkrétan adott világot; ezeket a törvényeket differenciálhatjuk és konkretizálhatjuk ugyan, mégis megőrzik időtlen-általános jellegüket és csaknem egyáltalán nem érintik ontológiailag a genezis problémáját; gondoljunk csak arra az újításra, amelyet Epikurosz vezetett be, Demokritosz ellenében, az atommozgások tanába.

Annál fontosabbá válik a genezis az ontológia ama új típusa számára, amelyet mindenütt immanensen tartalmaznak Hartmann kísérletei. Az ontológiai értelemben vett genézis éppen azokat a törvényszerűségeket deríti fel, amelyek következtében egy létkomplexus dinamikája minőségileg új jelleget ölt, amelynek nem kell feltétlenül az arányok puszta eltolódására szorítkoznia (mint ahogy ez gyakran előfordul a valóságban), hanem teljesen új törvényszerűségek létrejöttéhez vezethet. Teljesen világos, hogy ezek a felfedezések a tudomány feladatai szoktak lenni; a hétköznapokból kinövő ontológiai gondolkodás legfeljebb segítheti vagy gátolhatja e folyamatot. De Hartmann, mint láttuk, ontológiájában éppen ezen az új úton akar haladni. Már a dinamikus struktúrákról mint a szervetlen természet középponti problémájáról szóló elmélete is parancsolóan megköveteli a genetikus kérdések felvetését; annál is inkább, mivel az atomfizika eredményeinek alkalmazása az asztronómiára, amire mind energikusabb kísérleteket tesznek, szükségképpen szakadatlanul fölveti ezt a kérdést: nem az anyag megszerveződésének különböző szakaszairól van-e itt szó, mi a törvényszerű sorrendjük, hogyan megy át az egyik struktúra-típus a másikba? stb., stb. Mindenki tudja: ezek a tudományos vizsgálatok még a kezdet kezdetén vannak, és Hartmann hűtlen volna saját óvatos módszeréhez, ha ontológiai megoldási kísérleteivel elébevágna a tudomány munkájának. Mégis láthattuk a biológiai problémák vizsgálatakor, hogy Hartmann – elvi-módszertani állásfoglalását már hangsúlyoztuk – teljességgel lehetségesnek tartja, hogy a jelenségektől leíró módon kiindulva olyan ontológiai tények felé araszoljunk előre, amelyek tudományosan még nincsenek, vagy nincsenek kielégítően tisztázva. Hű maradt volna tehát módszertani tevékeny-

ségéhez, ha a szervetlen természet dinamikus struktúráinak esetében legalább érintette volna a genezisnek ezt a problémáját, ha nem is konkrét hipotétikus megoldást kínálva, de ontológiai kérdésfeltevéssel fordult volna a tudományhoz, amely, ha e kérdés helyes alapokon áll, hasznot húzhatna belőle.

E problémakomplexusnak különösen nagy a jelentősége a Hartmann által felvázolt ontológia szempontjából. Ennek ugyanis egyik legfontosabb alapgondolata az, hogy a valódi létmódok fokozatszerűek: szervetlen természet, szerves természet, az emberek világa. Hartmann éleslátása és megfontoltsága fényesen mutatkozik meg, amikor újból és újból hangsúlyozza: minden magasabbrendűen szervezett létfok az alacsonyabbakra épül fel; az alacsonyabbak kategóriái és erői nemcsak megszüntethetetlenek ebben az új konstellációban, hanem erősebbek is, noha az újak specifikus sajátosságát képtelenek determinálni, és ezek megőrzik eredetiségüket és nem vezethetők le az alacsonyabbakból.[24] Ez a világ felépítésének ontológiai struktúráját illető mélyen helyes felismerés azonban parancsolóan megköveteli a genezist mint e létfokok összekötését: csak akkor tehetnek szert ezek a létfokok beteljesült ontológiai meggyőzőerőre, ha legalább annak általános körvonalait tisztázzák, hogy milyen konkrét körülmények között, és miképpen jöhet létre ilyen átmenet valami minőségileg újba. Természetesen e létfokok meghatározott léte és ígyléte egyaránt kétségbevonhatatlan evidenciával adott. Ez teljességgel elegendő volna az ismeretelméleti szemlélet számára. A legfontosabb példa erre Kant kérdése, a „hogyan lehetségesek?", amelyet az a priori szintetikus ítéletek vonatkozásában tett fel. Magánál Kantnál az teremt homályt, hogy ezt az ismeretelméleti kiindulópontot – bevallatlanul és következetlenül – az ontológia irányába terelte tovább; az eredetileg ismeretelméleti kérdésfeltevésből fakadt a megismerhető világ fenomenalitásának, a fenomenon s a noumenon ellentétének stb. elmélete. Csak az újkantianizmusban és a pozitivizmusban kapja meg ez a kérdésfeltevés tulajdonképpeni ismeretelméleti immanenciáját, amivel kiiktatnak minden ontológiai problémát és a filozófiára a mindenkori tudományos gyakorlat feltétlen igazolásának szerepét osztják ki (mint Carnapnál láttuk, ebbe beleértendők a mindenkori tudomány-üzemeltetés összes konvenciói). Mármost a létmódok tár-

gyalásakor Hartmann-nál ugyanez a veszély bukkan fel, amelynek első következményeit csak azért kerülheti el, mert a „hogyan lehetségesek?" alapvető kérdésében inkább támaszkodik Kantra, mint követőire. Világos ugyanis, hogy Hartmann a létfokokat egyszerűen adottaknak tekinti és erre támaszkodva próbálja ígylétüket vizsgálni. Abban különbözik Kanttól, hogy nem csupán a megismerésnek, hanem a létmódoknak a konstellációiból indul ki, hogy nem a megismerés érvényességét próbálja vizsgálni (a léten átvezető bevallatlat kerülőúton), hanem a létmódok elemzésébe fog. Itt mutatkozik meg gondolkodásának felemássága: az ontológia fontos kérdéseit az ismeretelmélet gondolati apparátusával próbálja megoldani.

A döntő tényálláson mitsem változtat, hogy Hartmann nem tudatosította: az ismeretelmélet területére kalandozott el. Ugyanis az ontológia magasabb formáját keresve Hartmann messzebbre távolodik el az ontológiától, mint az általa joggal túlhaladottnak tekintett, korábbi módszerek képviselői. Mert ha a teológiában isten teremti meg az embereket, ha a régi atomelméletben az atomok mozgása idézi elő az anyagi tárgyakat, akkor – tisztán módszertanilag, eltekintve attól, hogy tárgyilag mennyiben helyesek ezek az elképzelések – mindkét esetben arról van szó, hogy egy létező valamilyen módon létrehozza a lét másik formáját, Hartmann viszont a létmódokat éppenséggel adottságoknak tekinti, amelyek – rejtélyes módon – éppen olyanok, amilyenek. Ha igazán meg akarjuk ismerni a létezőt, akkor az ontológia számára nyilvánvalóan egyes-egyedül a valódi genezis lehet az a módszer, amely megértetheti egy létmód meghatározott létét és ígylétét, éppígylétét. A szervetlen természetben a genezis kérdése persze csak bizonyos formák specifikus szerkezetének és dinamikájának (dinamikus struktúráknak) a vonatkozásában vethető fel; teljessége szempontjából értelmetlen a genezis kérdése. De ha már a szerves természetről beszélünk, akkor ez csak genézisének feltárása révén érthető meg igazán. Bizonyos, hogy a biológia mai tudománya még csak a megismerhető genezis kapuja előtt áll, de már ma erélyesen kopogtat rajta, és Hartmann gondolkodásának egyik döntő gyengéje, hogy az itt felvetődő problémakomplexusok nem tudtak ontológiai érdeklődést ébreszteni benne. Még kirívóbban mutatkozik meg Hartmann-nak ez a korlátja a társadalmi létnél. Itt ugyanis rendelkezésre állnak már

tudományos kutatások, amelyek, ha sok fölöttébb fontos részletet nem is, de legalább a középponti kérdést kétségbevonhatatlanul megvilágítják. Egyáltalán nem beszélek a marxizmusról, mert Hartmann sajnos annyiban is kora német professzora, hogy a marxizmusról csak szűkös, általános képzetekkel rendelkezik, de az utolsó évszázad archeológiája, etnográfiája stb. oly sokmindent tárt fel ezen a téren, oly sok kérdést hozott mozgásba, hogy Hartmann semmiképp sem hagyhatná mindezt figyelmen kívül, ha módszertani előítéletei nem tartották volna vissza attól, hogy annyi figyelmet és érdeklődést szenteljen a genezis problémáinak, amennyi kijár nekik ontológiai fontosságuk alapján. (Még egyszer utalok arra, milyen jellegzetesen értette félre a munka jelentőségét a hétköznapi életben.)

Csak innen kiindulva válik érthetővé, hogy Hartmann társadalom-ontológiája oly mélyen áll természet-ontológiájának szintje alatt. Sőt még azt sem lehet mondani, hogy egyáltalán megtalálható nála a társadalmi lét valódi ontológiája. Már abban is rögtön megmutatkozik, hogy ontológiailag nem veszi tudomásul a genezist és ezért természetszerűleg viselnie kell módszertanilag egy középponti probléma vonatkozásában vaksága következményeit, hogy ontológiájában a társadalmi lét rétege egyáltalán nincs jelen. Ellenkezőleg, a szervetlen és a szerves természet fölött megkülönböztet egy lelki és egy szellemi létet. Az a felfogás, amely szerint az ember lelki léte éppolyan önálló létszféra volna, mint a szerves vagy a társadalmi lét, közvetlenül abból fakad, hogy nem veszi tudomásul a társadalmi létet. Hogy a tudományra hivatkozzunk: mindenki tudja, hogy az antropológia, az etnográfia stb. eredményei szerint az ember lelki élete csak társadalmiságával egy időben jöhetett létre: a legjobb modern tudomány fényesen beigazolta Arisztotelész mély sejtését. Természetesen már az állati létben is megtalálhatók a lelki élet kezdeti nyomai, de éppen itt bizonyítható tudományos pontossággal az ugrás. Csak ha már évezredeken át társadalmi életet élt az ember, akkor szigetelhető el mesterségesen és végső soron csak látszólag – tárgyilag tekintve fölöttébb problematikus módon – lelki élete társadalmi lététől. Hartmann éppen ennek a jelenleg látszólag közvetlenül és kétségbevonhatatlanul adott szét-

választásnak a tényéből indul ki, és a lelket önálló létszférává hiposztazálja, amelyre azután a szellem szférájának fel kell épülnie.

Ha alkalomadtán Hartmann oly fontos *intentio rectá*-ját mint professzori elképzelést bíráltuk, akkor, sajnos, az ilyen szemrehányásokat csak igazolhatják ezzel a kérdéssel kapcsolatos saját gondolatai. Hartmann ezt mondja a lét négyrétűségéről, a lelki lét önálló rétegének ontológiai megalapozásáról: „Itt nem nehezen felfogható területi és adottság-jellegzetességekről van szó, hanem közkeletű különbségekről, amelyeket a mindennapok gyakorlati gondolkodása éppen olyan jól ismer, mint a tudományos kritikai gondolkodás. Hiszen a tudományok is úgy fejlődtek bizonyos kényszerűséggel az évszázadok során, hogy éppen a valóságos lét e négy főrétege szerint tagozódjanak bensőleg összetartozó csoportokra."[25] Abból a tényből tehát, hogy az egyetemeken külön pszichológiai tanszékek vannak, ontológiailag a lelki lét saját egzisztenciája következik, és Hartmann-nak eszébe sem jut, noha ez inkább megfelelne természetontológiája filozófiai szintjének, hogy a pszichológiának mint önálló tudománynak a problematikáját ontológiailag alaposan megvizsgálja. Ismét figyelemreméltó itt, hogy Hartmann a szerves létben elvontságnak tekinti az elszigetelt egyént: „Az összélettől elválasztva a fajta egyedi példánya képtelenség. Mesterségesen elszigetelhetjük, de akkor kiszakad természetes élet-összefüggéseiből és nem ugyanaz többé, ami a szabad természetben volt. A természetben nincs önmagáért létező individuum."[26] A genezis elhanyagolása Hartmann-nál oda vezet, hogy a lelki élet – mindig fölöttébb viszonylagos – önállóságát ontológiailag abszolutizálja.

Itt sajnos hamis nézetek egész rendszeréről van szó. Ismét nem vállalkozhatunk arra, hogy ezeket akár csak jelzésszerű extenzivitással kifejtsük, ahogy ezt természetfilozófiájának esetében sem tettük. Csak még egy másik, fölöttébb jellemző példára hivatkozunk, a tér problémájára a lelki és a szellemi lét szintjén. Nem utólag tért le itt természetfilozófiájának magasrendű objektivitásáról, konkrétságától és valóság-közeliségétől; ennek bizonyítására idézzük nézeteit ebből a műből, és nézeteiből kitetszik majd, hogy itt összkoncepciójának egyik alapvető hiányosságáról van szó: „Minden reálkategória bizonyos változáson megy át a rétegszinttel együtt. A térnél ez a változás közvetlenül nem vezethet messzire, mert a szervet-

len természet fölött még csak egy rétegben tér vissza, a tudattól kezdve azonban teljesen megtörik. Csak közvetve terjed ki a lelki és a szellemi lét birodalmára, mert a tudat a testhez van kötve, a test hordozza, tartalmilag azonban a térbeli világban kell kiigazodnia. Ha ezt a változást követjük, a reális tértől egyenes vonalúan a szemlélet teréig jutunk el."[27] Láthatjuk: Hartmann nézeteit ismét az vezeti tévútra, hogy a lelki létet (tudatot) önálló létrétegnek fogja fel. Ennek az üres paradoxiának a következményei annyira kirívóak, hogy egy olyan becsületes gondolkodó, mint amilyen Hartmann, rögtön arra kényszerül, hogy megszorításokon gondolkodjék. Így hát rögtön hozzáfűzi ehhez, hogy a reális tér mégis szükségképpen megszüntethetetlen: „hogy minden, ami egyáltalán valahol térben van, mindegy, hogy közvetve vagy közvetlenül, megszüntethetetlenül ugyanabban a térben van."[28] Csupán a testek „térbelisége" nem ugyanaz, ezt, szerinte, „a nem-térbeli közvetett térbeli lété"-nek lehetne nevezni. Ez a zűrzavar még tovább fokozódik a szellem szintjén: De „ugyanezen a viszonylaton alapul továbbá a kultúrák, a történelmi események és a közösségi szellemi élet jól ismert földrajzi térbelisége is. Ilyen nagyságrendű szellemi jelenségek nem oldódnak fel az egyénben, mégis mindig eleven egyének sokasága hordozza őket. Az egyének tudata itt a történelmi szellem hordozó eleme, ő maga azonban a testhez van kötve, a test hordozza, a vitális és gazdasági élettérhez is kötve van, amely a maga részéről politikai-kulturális élettérré formálódik ki. Ezzel a térbeliség egy további, ismét nagyon sajátos formája lép fel: a szellem kétszeresen közvetett térbelisége – amely magában véve még határozottabban térnélküli térbeliség, mint maga a tudat."[29]

Hartmann tévelygései során is valódi problémát érint itt, azt ugyanis, hogy a társadalmi létben ennek fejlődési foka közvetíti az érdekelt emberek viszonyát a természethez. Ez azonban egyáltalán nem érinti a tér ontológiai lényegét. Amikor Marx a társadalomnak a természettel folytatott „anyagcseréjéről" beszél, akkor természetesen két realitás valódi kölcsönös vonatkozásaira gondol, a társadalmi funkció a saját ellentétébe csaphat át (a tenger mint elválasztó illetve összekötő), anélkül hogy a természeti kategóriák, akár csak átvitt értelemben is, a legcsekélyebb mértékben megváltoznának, szubjektivizálódnának (Hartmann szemléleti tere). Ehhez járul

még, hogy a természettel folytatott marxi „anyagcsere" igazsága a természet és a társadalom – persze mindenkor konkrét – kölcsönös vonatkozása, és a természet ebben teljes, változatlan kategoriális totalitásában szerepel, persze a teret is beleértve. Ez itt semmiképp sem játszhat különös szerepet, mert ahogy az „anyagcsere" megváltoztatja a társadalmiasodott emberek viszonyát a térhez és a térbeliséghez, ugyanúgy megváltoztatja viszonyukat az időbeliséghez is anélkül, hogy bármit is változtatna az idő lényegén, és anélkül, hogy ezzel az idő „adekvátabb" kategória volna a társadalmi lét totalitásában, mint a tér.

Ezzel zárhatjuk kritikai megjegyzéseinket Hartmann társadalomontológiájáról. Hartmann, aki nagyon tehetséges ember, természetesen nem írhatott egy olyan vaskos könyvet, amelyben nem volnának helyes és találó részlet-fejtegetések. Itt azonban kizárólag az érdekelt bennünket, hogy mennyiben járult hozzá műve a társadalmi lét ontológiájának megvilágításához. És erre csak így felelhetünk: semmivel, csupán zűrzavarral az alapvető kérdésekben. Amikor például áttekintést ad műve tartalmáról, a részletek olyan laza felsorolása következik, amelyre nem túl szigorú a „vegyessaláta" kifejezés sem.[20] Ez sem véletlen. Hartmann ifjúkora újkantiánus professzori filozófiájából veszi át Hegel és Marx elmarasztalását: az elvtelen félelmet attól, hogy a szellem területén fölé- és alárendeltségről beszéljen; ezért utasítja el egyaránt Hegelt és Marxot, és ezért nem tud még kísérletet sem tenni arra, hogy az objektív szellem területén kategoriális rendet teremtsen. Az elvi kérdésekben itt éppolyan kuszált, mint Dilthey, csak nála persze hiányzik az érdekes történelmi részletek Diltheyre jellemző konkrét ismerete és gyakran lenyűgöző kifejtése. Így hát Hartmann végső soron szintén áldozata annak, hogy a jelenkor nem kedvez a valóság irányába tájékozódó filozófiának. Eltökélt józanságának segítségével fel tudja vázolni a természet olyan ontológiáját, amely a társadalmi lét ontológiájának alapjává válhatott volna – ha a kor hamis tendenciái ezen a területen nem zárták volna el előle a kilátást az új földrészre.

E megállapítás általában helytálló – mégsem mondhatjuk, hogy Hartmann csak a társadalmi lét ontológiája szempontjából süllyedt bele saját korának mocsarába. Általános beállítottságának korlátai

kihatnak az általános ontológia más fontos kérdéseire is, és nem zárhatjuk le fejtegetéseinket anélkül, hogy röviden föl ne sorolnánk néhány ilyen problematikus mozzanatot. Ide tartozik mindenekelőtt az úgynevezett eszmei lét problémája. Hartmann elsősorban a matematika és a geometria szempontjából veti ezt fel, de arra törekszik, hogy felfedezését kiterjessze például a logikára is. Itt is Hartmann gondolkodásának megdöbbentő következetlenségével állunk szemben. Az ontológiai gondolkodás megalapozásának kritikai előmunkálatai és állandó exkurziói éleselméjű megfigyelések csaknem áttekinthetetlen tömegével bizonyítják, hogy az ismeretelméleti beállítottságok – objektivitásuk ellenére – nem tudnak semmi adekvátat mondani a valóságról, mint ahogy egy adottság, egy jelenség stb. ismeretszerű objektivitása sem bizonyíthatja, hogy az intencionális aktusban szándékolt dolog valóságos-e vagy sem. Hartmannak a fenomenológia, a kantianizmus és a pozitivizmus ellen folytatott vitájában a leglényegesebb megállapítások ezeken az éleselméjű vizsgálatokon alapulnak, amelyek egyúttal arra is szolgálnak, hogy az intentio rectát világosan elhatárolják az intentio obliquától.

Ezért az eszmei lét elemzésének kezdetekor magánál Hartmannál is kétely merül fel arra vonatkozólag, hogy vajon alkalmazhatók-e egyáltalán az eszmei létre a valóság leglényegesebb kritériumai, amelyek már a mindennapi életben is egyértelműen felbukkannak. Megállapítja, „hogy az eszmei létnek egyáltalán nincs természetes tudata . . .". Itt is, mint legtöbbször, nagyon pontosan megadja az okokat: „Az eszmei létből nem indul ki semmilyen aktualitás, az életben semmi sem függ tőle mint olyantól, legalábbis nem közvetlenül. Nem ‚érinti' az embereket közvetlenül, nem ‚rohanja meg' őket végzetszerűen, mint az események, nem ‚nyomul előre' és senkit sem fenyeget; mert nincs az időben."[31] Hartmannak tehát éppen saját módszere kínál szilárd támpontot ahhoz, hogy ontológiailag olyasmit találjon itt, aminek nincs létszerű jellege. Eközben gondolati gátlás lép fel nála, az, amit korábban professzori előítéletnek neveztünk: az a tény, hogy a matematika és a geometria a valóság visszatükröződése lehet, még csak gondolati lehetőségként sem fordul meg az agyában. Ez természetesen nem személyes korlát, hanem az újkor általános jellegzetessége. A görög

filozófia, naiv-spontán ontológiai és dialektikus zsenialitása következtében a mimézisben a valóság emberi, gondolati és élményszerű meghódításának alapvető tényét látta. A történelmi körülményekkel, többek közt a tudományok akkori fejletlenségével függ össze, hogy a görögök sok konkrét fejtegetése elavult, noha Arisztotelész mimézis-elméleteiből nem kevés őrizte meg mindmáig érvényességét. Csak az újkor mechanikus-metafizikus gondolkodása – főként a tizenkilencedik század közepének vulgármaterializmusa – alacsonyította le lassanként a mimézist a valóság fényképszerű másolásáig. Az idealista filozófia úgy reagált ezekre a – helyesen felfogott mimézis álláspontjáról nézve – megengedhetetlen és torzító egyszerűsítésekre, hogy globálisan elvetett minden mimézist, ami különösképpen a kantianizmusban vált minden magára valamit adó filozófus krédójává, bizonyításra sem szoruló axiómájává.

Ha most Hartmann szembekerül ennek a komplexusnak az ontológiai jellegzetességével, akkor még csak elutasítandó gondolati lehetőségként sem merül fel benne, hogy talán visszanyúlhatna a mimézishez. Bírálja – s joggal – azokat az elméleteket, amelyek teljesen autonóm, tisztán gondolati terméket akarnak látni a matematikában, és – ismét joggal – tekintetbe veszi a tudományos beállítottság intentio rectáját. Ennek megfelelően elemzi a tudományos gondolati aktusokat, és ezt mondja: „Az ítélet persze ‚tételez', de a tételezés nem önmagára gondol, hanem valami másra, ami a tételezéstől függetlenül fennáll, de amelyet a tételezés tartalmilag eltalál. Vagy: a tételezettre nem ‚mint' tételezettre gondol, hanem mint valami önmagában létezőre. Lényege, amennyiben megismerés-viszonylatot fejez ki, abban rejlik, hogy önmagát transzcendálja és egy önmagában létezőre utal."[32] Ez teljesen helyes, ha valóban létező dolgokról beszélünk, Hartmann csak azt nem veszi figyelembe, hogy ez a helyes következtetés csak azért bukkanhatott napfényre a megismerés aktusában, mert a valóban létezőre irányul, mert valóban létezőt tükröz vissza. (Hartmann, ismét jogosan, hangsúlyozza, hogy az ítélet esetleges tévessége nem ellenbizonyíték, hiszen ‚a tévedés éppen abban áll, hogy valamely állítás nem illik a létezőre'.) Amikor tovább haladva ezeket az eredményeket a matematikai ítéletekre alkalmazza, akkor azt, amit tulajdonképpen bizonyítania kellene, az eszmei lét létjellegét egyszerűen előle-

gezi, dogmatikus-bizonyítatlan módon. „De a matematika ítéletei az összes gondolati megszokás ellenére éppen azt tanítják, hogy még egy másfajta lét is létezik, és hogy téves eljárás a matematikai képződményeket nem-létezőknek, vagyis puszta gondolati képződményeknek tartani, csak azért, mert önmagukból kiindulva nem valóságosak."[33] De egyetlen tudományban sem kell minden ítéletnek közvetlenül a valódi létre vonatkoznia. A tudomány fejlettsége éppen abban mutatkozik meg, hogy állandóan nő azoknak a visszatükröződéseknek a száma és jelentősége, amelyeket már kipróbáltak a valóságon, és a fizikában vagy a kémiában sem ritka eset, hogy csak közvetítés révén igazolt ítéletek magára a valóságra vonatkoznak. De a megismerés aktusainak ebből a valósággal kapcsolatos viszonyából megengedhetetlen volna azt a következtetést levonni, hogy ezek a tudományok önálló eszmei létet alkotnak, amely ontológiailag a valódi lét mellett áll.

A matematika és a geometria természetesen sajátos helyet foglal el a tudományok rendszerében, ez azonban nem szünteti meg azt a tényt, hogy végső alapjaik mégis az önmagában létező valóságra épülnek fel. Ezzel Hartmann teljesen tisztában van: „A természet nem foglalkozik tudománnyal, de nem is vár az ember matematikai tudományára, hanem ő maga önmagában véve matematikailag ‚van' elrendezve. Éspedig ezt úgy teszi, hogy nincs tekintettel arra: értjük-e vagy sem."[34] Ha az így elért ponttól következetesen haladna tovább, akkor – a mimézis alapján – könnyen jutna el odáig, hogy minden általa elemzett ítélet-aktusban éppen arról a valóságról van szó, közvetve vagy közvetlenül, amely, mint ő maga mondja, önmagában véve „matematikai" (vagyis mennyiségi volta ontológiailag hozzátartozik a valósághoz). Akkor nem vonná le azt a kalandos, félig misztikus következtetést, hogy az eszmei lét bizonyos módon „átalakítja" a valóságost, vagyis nem a mi matematikai mimézisünkben bukkannak leképezve napfényre a valóságnak azok a mozzanatai, amelyek minden emberi-gondolati hozzátevéstől függetlenül, mint a valóság mozzanatai rendelkeznek ezekkel a tulajdonságokkal, hanem a valóságos léttől akár csak viszonylag is függetlenül létező eszmei lét „alakítja és hatja át" rejtélyes módon a világot. Hartmann így fogalmazza meg ezt a tételt: „A valóságos lét állandóan tartalmazza az eszmei létet. A valóságos világot esz-

mei lényegviszonylatok alakítják és hatják át . . . Így is kifejezhetjük ezt: az eszmei lét a valóságosban valamiféle alapstruktúraként működik. Ennek következtében a valóságos világ bensőleg függ tőle."[35] Maga Hartmann túl merésznek érzi az ebből levonható végkövetkeztetéseket, azt, hogy az eszmei lét befolyásolja a valódit, és további fejtegetéseiben lényegesen korlátozza az imént idézett paradoxont, amennyiben kétségbe vonja, hogy „létezik egy reálontológiától tartalmilag elhatárolható eszme-ontológia . . . Magának a speciális ontológiának – vagyis a kategória-elméletnek – a szempontjából ennek az a további következménye, hogy egyetlen területen sem lehet az eszmei lét kategóriáit, a valóságos lét kategóriáitól elkülönítve, velük párhuzamosan kidolgozni."[36] Persze ha a mimézis-elméletet kikapcsolják, akkor ez a kategoriális egybeesés csak kevéssel rejtelmesebb, mint a valóságos létnek az eszmei által történő, imént idézett „átalakítása".

A mimézis teljességgel eltűnt a jelenkor hivatalos filozófiájából, ennek közvéleményében csak mint a valóság fényképszerűen hű lemásolásáról vallott téveszme él (mellesleg az ilyen lemásolás, magának a fényképészetnek a különböző formáin kívül, sehol sem létezik, és különösképp nem a valóság megragadásának emberi aktusában). Ezért – tisztán ontológiai szempontból, a tárgyi-tartalmi kérdéseket még csak távolról sem érintve – elengedhetetlen, hogy néhány megjegyzést tegyünk a matematikában és a geometriában meglévő mimézistől. Amennyire én tudom, csak *Az esztétikum sajátossága* című könyvem vetette fel elvileg a mimézis kérdését, persze csak a művészetbeli mimézis szempontjából, de a mimézis néhány olyan általános, elvi sajátosságát is kiemeltem ott, amelyek – mutatis mutandis – minden megjelenésmódjára érvényesek. Így mindenekelőtt azt a tételt kell megemlíteni, hogy az esztétikai mimézis mindig megalkot egy egynemű közeget (például a tiszta láthatóságot stb.), amelynek segítségével a visszatükröződés minden tárgya minőségileg azonos szintre hozható: így elért egyneműsége egyúttal saját szubsztanciáját is intenzívebbé teszi, és minden viszonylatot gazdagabbá és lényegbevágóbbá tesz, mint amilyen az elvileg mindig különnemű valóságban lehetett; emellett ez a látszólagos elfordulás a közvetlenül adott valóságtól egy „második közvetlenség" szintjén gazdagítóan visszavezet annak lényegéhez.

Ezzel csak az egynemű közegnek mint a mimézis objektivált formájának intenzívvé tevő hatalmát akarjuk jelezni.

Nyilvánvaló, hogy a matematika egynemű közegének nem lehetnek konkrétan közös vonásai a művészetével: ez antropomorfizáló, a matematikáé dezantropomorfizáló; a művészeté a minőségek érzékileg meghatározott sokaságát egységes és megkülönböztető szintre hozza, a matematikáénak a tisztán mennyiségi elemet a valódi világ nem mennyiségi szubsztrátumaitól eloldva kell tisztán mennyiségi viszonylatok mozgalmas vonatkozás-rendszerévé emelnie; a művészeté, mint tiszta minőség, csak az össz-valóság lényegére vonatkoztatható vissza, a matematikáé ellenben közvetlenül alkalmazható a valóság egyes jelenségeire, jelenségcsoportjaira stb. is; a művészeté atomisztikus, „szigetszerű", minden objektivációban közvetlenül kizár minden mást magából, a matematikáé szakadatlanul kiegészülő és kibővülő folyamatosságot alkot stb. stb. Ha tehát a matematikát ilyen dialektikus módon mimézisnek fogjuk fel, akkor magától megvilágosodik az, ami Hartmann-nál olyan rejtélyes volt, hogy milyen szálak vezetnek magától a valóságtól ehhez a visszatükröződéshez, miért enged meg és követel az egynemű közeg immanens dialektikája a saját területén önálló műveleteket és hogyan vonatkoztathatók ezek vissza – részlegesen – a valóságra. Ha a valóság és a mimézis végső tartalmai azonosak is, a mimetikus egyneműséget mégis szakadék választja el az önmagában létező valóság különneműségétől, és ez a szakadék éppen azért van, mert az egyik: lét, a másik lényegét tekintve mimetikus. Maga Hartmann persze szintén lát néhány ilyen különbséget: látja, hogy a matematika, éppen mert viszonylag önálló annak keretei között, amit mi egynemű közegnek neveztünk, kifejezheti ugyan a lét mennyiségi törvényszerűségeit, ezek azonban, Hartmann kifejezése szerint, „csak ‚potenciálisan' reáltörvényszerűségek"[37]; azt mondja, hogy az ellentmondás „alapjában véve szintén egyáltalán nem a gondolkodásnak, hanem az eszmei létnek a törvénye. Hiszen az eszmei létben nincs ellentmondás, mert játéktere van az összeférhetetlen dolgok párhuzamossága számára. Az összeegyeztethetetlen dolgok nem ütköznek itt egymásba, mert nem érintkeznek."[38] E fejezet első részében idézett elemzései világosan mutatják, hogy Hartmann sok konkrét esetben helyesen ragadta meg a matematika és a geomet-

ria viszonyát a valósághoz, de amikor mint össz-jelenséget akarja beilleszteni őket a kategóriavilág totalitásába, legyőzik a mimézissel szemben táplált professzori előítéletek és arra kényszerül, hogy sok helyes megállapításának komplexusába beépítse az eszmei lét mítoszát.

Így Hartmann-nál az általános ontológiában, a szervetlen és szerves természet ontológiájában tett igaz felfedezései mellett nemcsak a társadalmi lét eltorzított-szétfolyó képével találkozhatunk, hanem olyan ontológiai meselényekkel is, mint az eszmei vagy a lelki lét. Megpróbáltuk bebizonyítani, hogy azok az előítéletek, amelyek e hamis konstrukciókhoz vezették, nem véletlen kisiklások, hanem szorosabban vagy lazábban, de Hartmann legjobb tulajdonságaihoz kapcsolódnak, és ezért általános ontológiájára is kihatnak. A helyzetet ebben az esetben is egy – persze fölöttébb fontos – példával akarjuk szemléltetni, a modális kategóriák hartmanni elemzésével, különösképpen azzal a sajátos móddal, ahogy a lehetőség és a valóság viszonyát felfogja. Itt is szorosan összefüggnek Hartmann jelentős gondolkodói erényei és korlátai. A modalitás-kategóriáknál ezek úgy bukkannak felszínre, hogy egyrészt helyes filozófiai ösztönnel közeledik az egyik alapkérdéshez, másrészt némely fontos módszertani kérdésben megreked a professzori rutinnál, itt például a szokásosnál sokkal nagyobb mértékben játszhat bele ontológiai vizsgálódásaiba megengedhetetlen módon ismeretelméleti és logikai megfontolásokat, sőt „eredeti" történelmi felfedezéseivel összezavarja saját helyes nézeteit. Hartmann egyszerű és mély gondolata az, hogy a valóságot kiemelje a modalitás hagyományos ismeretelméleti egyformásításából. A megismerés (és ezért az ismeretelmélet) számára kézenfekvő, hogy minden olyan jelenséget, folyamatot stb., amely az ő tárgyává vált, aszerint ítéljen meg, hogy vajon valóságos vagy valótlan, lehetséges vagy lehetetlen-e. Hartmann okos megfontoltsága nem hagy kétséget afelől, hogy ez a beállítottság csak a megismerésre lehet érvényes, az önmagában létező valóságra azonban nem. Egyrészt ugyanis, ontológiai szempontból, a valóság nem a szó szűkebb értelmében vett modális kategória, és főként nem egy a többiek között, úgyszólván melléjük rendelve, hanem a lehetőség, a szükségszerűség és a véletlen pusztán a valóság birodalmán belül léteznek, mint a benne

meglévő tárgyak vagy folyamatok különböző formái. „A lehetőség és a szükségszerűség csak valaminek az ‚alapján' léteznek, ami a maga részéről ‚valóságos' ... A ‚pusztán lehetséges' alapján semmi sem lehetséges, még kevésbé szükségszerű; a szükségszerű alapján azonban semmivel sem több lehetséges vagy szükségszerű, mint a valóságos alapján. A szükségszerűséget és a lehetőséget tehát egy már meglévő valóság határozza meg."[39] És más helyen: „A valóságosban nincs olyan szabadon lebegő, eloldott lehetőség, amely nem egy valóságos lehetősége volna; ahogy a valóságosban olyan szabadon lebegő, eloldott szükségszerűség sincs, amely nem egy valóságos szükségszerűsége lenne."[40]

Ha Hartmann itt igazán radikális következetességig lendülne előre, akkor eloszlathatná a modalitás problémakörében az évezredek óta tartó, gyakran nagyon káros zűrzavart. Világos ugyanis, hogy a modális kategóriák módszertani egyformásítása a logikai ítélet-elmélet nyomós befolyása alatt álló ismeretelmélet specifikus szükségleteiből fakad, és, mint oly gyakran, a saját igényeinek megfelelően egyneműsíti azt, ami az önmagában létező valóságban különneműségként van jelen. Hartmann az intentio recta és obliqua helyes szembeállításával sok mindent tisztázhatna itt, ha erről a kiindulópontról következetesen haladna tovább. Ez persze szétfeszítené a modális kategóriák oly szép rendszerben felépített egymásmellettiségét, ami messzemenőkig kihatna más összefüggésekre is. Másrészt – és ezzel szoros összefüggésben – világos, hogy a negációnak nincs helye egy valódi ontológiában. Hartmann ezt is gyakran világosan felismeri, de éppen a modalitás tárgyalásakor a hagyományos sémából indul ki, és kategória-táblázatába olyan kategóriákat illeszt be, mint a *valóságnélküliség* (Unwirklichkeit), *nem így lét* (Nicht so Sein) és a *lehetetlenség* (így létre való képtelenség, Nicht so sein Können).[41] Itt nyilvánvaló, hogy Hartmann eltért helyes alapkoncepciójától. Az ő érdeme volt, hogy a *meghatározott lét*-ben (Dasein) és az *így lét*-ben (Sosein) a lét két különböző, de ontológiailag végső soron elválaszthatatlan meghatározását rögzítette. Ha most hirtelen a valóságnélküliséget *nem így lét*-nek definiálja, akkor – de facto – csupán az így létet tagadta, ez a valóságnélküliség azonban ontológiailag szólva csupán egy létező másléte, amely – ontológiailag – a legcsekélyebb negációt sem tar-

talmazza. Ha a meghatározott létet is tagadná, akkor a semmihez jutnánk el, amit maga Hartmann, joggal, távol akar tudni az ontológiától. Persze a részleges tagadás platóni hagyománya jelen van az ontológiában, Hartmann, mint láttuk, egy ízben egész helyesen bírálja ezt, máskor úgy igazolja, hogy az „omnis determinatio est negatio" ismeretszerűen helyes és termékeny tételét a teljességgel abszurd „omnis negativo est determinatió"-ba fordítja át. Így próbálja ezt az állítást igazolni: „Egy zárt létösszefüggésben egy valaminek a léte mindig egyúttal valami másnak a nemléte, és egy valaminek a nemléte egyúttal valami másnak a léte. A tiszta nemlét egyáltalán semmi. De a meghatározott nemlét meghatározott lét is."[42] Ezzel azonban nem jutunk messzire. Újból és újból hangsúlyozni kell, hogy a negáció a megismerésben fontos szerepet játszik ugyan, de semmi köze sincs a magában való léthez; minden egyedi létező szempontjából persze kiderülhetne, hogy minden egyes léte a másik viszonylatában máslét, ennek azonban – ontológiailag – semmi köze sincs a negációhoz. És Hartmann nagyon pontosan tudja ezt: korábban már idéztük, hogy például, helyesen, Demokritosznak a létező atomokhoz képest üres terében szintén valami létezőt lát, nem pedig negációt. A negációnak ez az eltávolítása nem csökkenti jelentőségét a megismerés szempontjából. De a meghatározás és a negáció viszonyának megfordítása a megismerést is zsákutcába vezeti, mivel a puszta negációnak még akkor sem lehet meghatározó ereje, ha pusztán egy konkrét ígylétre vonatkozik. Egy tárgy ígylétének meghatározása magában foglalja – a megismerés számára is – minden egyes máslét negációját; de egyedül a negáció semmiképp sem tartalmazhatja az illető tárgy valódi meghatározását, mert, ismeretelméletileg is, túlontúl meghatározatlan ehhez. A ptolemaioszi elmélet negációját egyértelműen tartalmazza az a tény, hogy a Föld forog a Nap körül; de az, hogy a Nap nem forog a Föld körül, egy ilyen kijelentésben még összefér a naprendszer számtalan értelmezésével; ebből a tételből lehetetlen kiszűrni, hogy ezek egy kivételével mind hamisak, mivel a puszta negáció nem tartalmaz meghatározott determinációt.

A lehetőség problémáját Hartmann-nál tovább bonyolítja egy filozófia-történeti felfedezés. Bírálja Arisztotelész lehetőségfelfogását és a lehetőség úgynevezett megarai fogalmát játssza ki elle-

ne. Hartmann itt is helytálló ontológiai elvből indul ki, minden olyan koncepció tagadásából, amely a lehetőségnek önálló realitást akar tulajdonítani a valósággal szemben, amiből, ha végiggondolnánk, olyan világrendszer következne, amelyben a valóság mellett egy sereg árnyszerű, félvalóságos lehetőség létezne. Az ilyen ontológiai tévelygések elkerülése végett nyúl vissza a megarai iskola lehetőség–valóság felfogására: „Itt a lehetséges létet nem a létező ‚állapotának' fogják fel a valódi lét mellett, hanem mint olyan modális mozzanatot, amelyet a valóságos lét tartalmaz és előre feltételez. Itt nincs önállósult lehetőség, nincs ‚pusztán lehetséges', nincs meghasonlott valódi világ, nincs félig-létező a létező mellett, sem lebegő lehetőségek meghatározatlan és áttekinthetetlen sokrétűsége. Mindig csak egy dolog lehetséges, nevezetesen az, ami valóra válik; minden egyéb teljességgel lehetetlen. Éppen ezt mondja ki a tétel: csak az lehetséges, ami valóságos."[43] Hartmann azt hiszi, hogy ezzel megcáfolta Arisztotelész lehetőség-felfogását; Arisztotelész ugyanis úgy véli, hogy a megarai koncepció szerint minden olyan képességnek, amelyet nem gyakorolnak vagy gyakorolhatnak, pusztulnia is kell, és ez paradox módon megszüntetne minden egyes lehetőséget. Hartmann úgy védelmezi a megarai koncepciót Arisztotelész ellenében, hogy csak az előbbiben van szó a reális ontológiai lehetőségről, Arisztotelész viszont pusztán rész-lehetőségekről beszél. Hartmann azt hiszi, hogy a következő példával megcáfolja Arisztotelészt: „Az arisztotelészi felfogás szerint ugyanis a munkanélkülinek is jócskán ‚képesnek' kellene lenni a munkára, még ha ‚nincs is munkája'. Munka-képtelenségének tragédiája cáfolja meg a legdrasztikusabban az ilyen semmitmondó ‚képesség'-fogalmat."[44] Világos, hogy munkanélküliség idején sok munkás nem dolgozhat. De megszünteti-e ez például egy szakképzett munkás esetében jártasságát, tapasztalatait stb.? Nem rendelkezik-e, hogy olyan kifejezést használjunk, amely látszólag, persze csak látszólag távol esik a modalitás kérdéseitől, azzal a szerzett tulajdonsággal, hogy szakképzett munkás legyen, amelyet persze csak bizonyos körülmények között tud egészen vagy részben megvalósítani?

A tulajdonság kifejezés ugyanis, mint már gyakran megjegyeztük, anélkül hogy határozottan a modalitás-problémára alkalmaz-

tuk volna, egy valósággal kapcsolatos meghatározott reagálásmód olyan lehetőségét jelöli, amely viszonylag tartósan megvan tárgyaknál, komplexusoknál, folyamatoknál stb., és meghatározott befolyást gyakorolhat ezek fennmaradására vagy mássáválására. Tehát a lehetőség meghatározott formáját fejezi ki. Hartmann ezt a részlehetőség fogalmával le akarja ontológiailag fokozni. Tudjuk, hogy itt is abból a helyes megérzésből indul ki, hogy az igazi valóság mellett nem tűrhető el egy pusztán lehetséges álvalóság felcmás, árnyszerű formája. De ha belátjuk, hogy a részlehetőség tárgyias megjelenésmódja éppen ontológiailag egyáltalán nem ‚árnyszerű', hogy mindig a valóságos lét integráns alkotóeleme, hogy a tulajdonság (részvalóság) nem más, mint az egyik valóság másikba való átmenetének egyik meghatározó mozzanata, hogy a tulajdonság (a részlehetőség) éppolyan létező, mint az, ami belőle talán kifejtődik, akkor valódi ontológiai kategóriát, sőt a tulajdonképpeni lehetőségkategóriát kell látnunk a részlehetőségekben, csak éppen olyat, amelynek nincs ontológiai önállósága, hanem a valóságnak van alárendelve, mint fennmaradásának vagy változásának egyik viszony-mozzanata. Ezzel szemben Hartmann megarai reális lehetősége ontológiailag rémkép; azt jelentené, hogy egy lehetőség csak akkor valóságos, ha megszűnik lehetőség lenni. Gondoljunk egy egészséges tojásra; megvan az a tulajdonsága (részlehetősége), hogy megegyék és egyúttal az is, hogy csibét keltessenek ki belőle. Bizonyára nem a tojás tulajdonságaitól függ, hogy éppen az ő esetében a két lehetőség közül melyiket valósítják meg. De vajon a megevett tojásban nem volt-e meg annak a lehetősége, hogy kikeltessék, és megfordítva? Nem egyszerűsítő mítosz-e, ha csak a megvalósult (megszüntetett) lehetőséget ismerjük el reálisnak?

Következetesen végigvive, ebből valamiféle predesztinációs elmélet keletkezne, és Hartmann itt is sokkal megfontoltabb annál, semhogy logikai paradoxonát minden konkrét esetben ontológiailag következetesen vigye végig. Helyesen ismeri például fel, hogy minél magasabbrendű egy létfok, annál nagyobb benne a változás, a fejlődés lehetőségeinek mozgástere, és hogy ebben a mozgástérben és az ezzel kapcsolatos sokrétű reagálásmódokban szükségképpen igazi ontológiai lehetőségek rejlenek. A szervezet dinamikus egyensúlyának labilitását például, szerintem jogosan, a faj-

fenntartás fontos elvének tekinti. Ha az életkörülmények gyorsan megváltoznak, akkor a túlzott stabilitás pusztulásra vezethet; a labilitás viszont biztosítja a fajták alkalmazkodását, sőt átformálódási képességét és ezzel fennmaradását, sőt a továbbfejlődését is. Mit jelent azonban itt, ontológiai nyelven, a labilitás? Nyilván nem mást, mint a tulajdonságok (részlehetőségek) egy csoportját abban a folyamatban, amelynek során az egyik valóság egy másikká változik át. A konkrét átalakulási folyamat befejeződésekor ez a lehetőség, a lehetőségeknek ez a komplexusa új valósággá vált, és – ebben a vonatkozásban – megszűnt lehetőség lenni. Természetesen, ha a szervezet megőrzi a dinamikus folyamat labilitását, akkor tovább léteznek az újabb változás bizonyos lehetőségei, de ezek egy új, valóságos meghatározott létező tulajdonságai és csak a bizonytalan jövőre vonatkoztatva jelentenek egyben lehetőségeket is. Hartmann e jelenség helyes leírásakor odáig megy el, hogy az organizmusok multipotencialitásáról beszél és ezt kifejezetten az ‚ontogenezis modális építményének' mondja.[45] Magától értetődik, hogy egy ilyen ontológiai-modális struktúra és dinamika felé mutató tendencia a társadalmi lét magasabb szintjén csak fokozódhat; ebbe gyakran beleütközünk még a társadalmi lét konkrét problémáinak vizsgálatakor.

Hartmann-nál tehát a lehetőségnek két élesen különválasztott, egymásnak mereven ellentmondó elmélete létezik. Az egyik az általános-elméleti, a megarai felfogásra épülő, amelyet az is alátámaszt, hogy a modális kategóriák általános felépítésében a logikai és ismeretelméleti felfogásoknak Hartmann megengedhetetlen, alapvető ontológiai szándékainak ellentmondó szerepet tulajdonít. Így például ezt mondja: „ami reálisan lehetséges, az reálisan valóságos is (a pozitív reális lehetőség magában foglalja a reális valóságot)".[46] Ez a felfogás megszüntethetetlenül ellentmond azoknak az imént jelzett helyes nézeteknek, amelyeket fontos ontológiai konstellációkkal kapcsolatban vall; nem csupán az általános elmélet és a konkrét, részletes kivitelezés ellentétességéről van szó, hanem inkább két ontológiai koncepció elvi ellentmondásáról.

Hartmann általában arra törekszik, hogy megszabaduljon az ontológiai kategóriák hagyományos – logikai és ismeretelméleti – egyneműsítésétől, és elméletileg megokolja a totális és mindent

átfogó valóság abszolút túlsúlyát a rész-folyamatokat modálisan jellemző, hozzá képest pusztán részleges kategóriákkal (lehetőség, szükségszerűség, véletlen) szemben. De mivel itt különösen nem tud megszabadulni attól, hogy logikai és ismeretelméleti szempontok játsszanak bele az ontológiába – ismét emlékeztetünk arra, hogy milyen nagy szerepet oszt ki, fölöttébb következetlenül, az olyan negatív modális kategóriákra, mint amilyen a lehetetlenség és a valóságnélküliség –, a megarai felfogásra támaszkodik, hogy a modalitás többi kategóriái számára mégis találjon egy alárendeltségi viszonyt a valósághoz, anélkül hogy radikálisan szakítania kelljen logikai-ismeretelméleti előítéleteivel. Ennek az értelmezési tendenciának a modelljét jól mutatja a reális lehetőségeknek a valósággal kapcsolatos implikációs viszonya, aholis Hartmann görcsösen, de eredménytelenül fáradozik annak bizonyításán, hogy ennek az implikációnak a következtében a lehetőségnek nem kell egyszerűen feloldódnia a valóságban. Ezzel szemben ott van az az ideológiai tényállás, amelyet Engels, Balzac elemzésekor, a „realizmus diadalának" nevezett, amely azonban, mint ezt éppen Hartmann példája ismételten bizonyítja, más területen is lehetséges; előfordulhat ugyanis, amikor az eleve kialakított beállítottság konfliktusba kerül a valósággal, hogy becsületes és tehetséges ideológusok – nagyon gyakran öntudatlanul – hűtlenek lesznek mélyen begyökeredzett előítéleteikhez és szóhoz engedik jutni magát a torzítatlan valóságot. Ez történik Hartmann-nak sok olyan részlet-fejtegetésével, amely a lehetőséggel foglalkozik, és közben nem tudatosítja, hogy itt két egymást kizáró ontológiai elmélet került szembe egymással.

Abban is megmutatkozik, hogy milyen középponti fontosságú Hartmann számára a modalitással kapcsolatos ellentmondásos beállítottsága, hogy a szükségszerűség kérdésében – a megarai példakép nélkül – szószerint megismétli a lehetőség meghatározását: „ami reálisan valóságos, az reálisan szükségszerű is (a reális valóság magában foglalja a reális szükségszerűséget); ami reálisan lehetséges, az reálisan szükségszerű is (a pozitív reális lehetőség magában foglalja a reális szükségszerűséget).[47] Hartmann itt is védekezik nézeteinek olyan értelmezése ellen, amely szerint az implikáció azonosságot jelentene. Érvelése azonban, éppen ontológiai szempontból, igen gyenge: „Ha tehát egy valódi A egyúttal szükségszerű is,

ez nem jelenti azt, hogy valóságos léte szükségszerű létéből állna, hanem csak hogy a valóságos A ezenkívül még szükségszerű is. Ha egy reálisan lehetséges A egyúttal valóságos is, ez nem jelenti azt, hogy maga ez a lehetősége máris kimerítené valóságát, hanem csak azt, hogy a lehetséges A ezenkívül még valóságos is. Az A valóságos léte más, és más is marad, mint szükségszerű léte és lehetséges léte. Ezért egy ilyen A valóságos jellegéhez nagyon is hozzátartozhat, hogy lehetősége nem állhat fenn valósága nélkül, valósága pedig szükségszerűsége nélkül."[48] Hartmann arra hivatkozik, hogy például egy valóságos létező anyagi mivolta implikálja térbeliségét, anélkül hogy emiatt fel kellene bukkannia az azonosítás gondolatának. Formál-logikailag ennek a gondolatmenetnek talán lehet meggyőzőereje, ontológiailag bizonyára nincs; a térbeliség és az anyagiság ugyanis teljesen különböző dimenziójú kategóriák, ezért azonosítás nélkül is konkrétan tartalmazhatják egymást. A modalitás-kategóriák azonban ugyanabban a dimenzióban találhatók: még ha Hartmann, helyesen, abszolút fensőbbséget tulajdonít is a valóságnak a többi modális kategóriákhoz képest, egy bizonyos dimenzió-azonosság akkor sem távolítható el teljesen egymáshoz való viszonyukból. A valóság felsőbbsége abban fejeződik ki, hogy az összes modális kategóriának csak a valóság területén belül lehet észszerű értelme. A szükségszerűség mindig a valóság egy meghatározott összefüggésének szükségszerűsége, és ez a helyzet a lehetőséggel és a véletlennel is. Ebből azonban csak formálisan lehet kölcsönös vonatkozásra következtetni. Mert ha minden valóság is magában foglalna egy szükségszerűséget, akkor nem volna értelme szükségszerűségről beszélni; a kategória csak azért jogosult ontológiailag, mert nem mindaz szükségszerű, ami valóságos.

Hartmann egész, fáradságos és mesterkélt kontsrukciója tökéletesen szétesik, mihelyt be akarja illeszteni a véletlent modális rendszerébe. Így határozza meg a véletlent: „a reális véletlen olyan reális valóság, amely reálisan nem szükségszerű, vagyis nem egy totális feltétel-láncolat (Bedingungskette) elégséges alapján nyugszik. Tehát reálisan nem is lehetséges egy ilyen láncolat által történő meghatározottság (Bedingtsein) értelmében. És mivel mint reálisan valóságosnak valamiképpen reálisan lehetségesnek kell lennie, így az éppen azt az ellentmondást jelenti, hogy reálisan lehetséges és

ugyanakkor reálisan nem-lehetséges, hogy teljes meghatározottsággal determinált és ugyanakkor mégis determinálatlan, hogy meghatározott és ugyanakkor meghatározatlan. Másként is kiélezhetjük ezt az ellentmondást: lehetséges, de ugyanakkor semmi sem teszi lehetővé, determinált, de ugyanakkor ‚semmi által' nem determinált."[49] Hartmann itt Hegelt követi, ami nála ritkán fordul elő. Azt hisszük azonban, hogy Hegel meghatározása a maga korában, a véletlenszerűség és a szükségszerűség metafizikai ellentétéhez képest nagy haladás volt ugyan, de ma már nem tekinthető tökéletesen kielégítőnek. Ez már a különböző létfokok kölcsönös vonatkozásában is megmutatkozik, ahol az, amit, mondjuk, az alacsonyabb fokon teljesen determináltnak kell felfognunk, a magasabb fok determinációs sorainak álláspontjáról tiszta véletlen lehet. Így például senki sem vonhatja kétségbe, hogy Lenin betegsége és halála biológiailag tökéletesen determinált volt, de az orosz forradalom determinációs sorában levezethetetlen véletlenként jelenik meg. Ilyen esetekben világosan látható, hogy a véletlen nem az általában vett determináltság és determinálatlanság egyesítéséből áll, hanem a valóságban egymásra reálisan ható folyamatok különneműségéből fakad.

A valóság elemeinek különneműsége olyan ontológiai alaptény, amelyet csak az fed el, hogy a különnemű tényezők egymásra való vonatkoztatottsága nem mindig és nem szükségképpen hoz létre véletlent, és hogy a megismerés mind nagyobb mértékben képes törvényszerűségeket felfedezni a különnemű feltételek, erők stb. együttműködésében. Ebből fakad a valóság ontológiai egyneműségének illúziója, különösképpen ott, ahol a különneműségek látszólag eltűnnek a matematikai egyneműség mögött. Láttuk, hogy Hartmann gyakran bírálja helyes valóságérzékkel az ilyen hamis tükrözéseket. Arról is van bizonyos sejtése, hogy a véletlen ontológiája összefügg a meghatározó tényezők különneműségével. Csak ő nem magukat a folyamatokat elemzi, hanem – a szigorúan determinált és a teljesen determinálatlan metafizikai ellentétével – ezt a viszonyt már a kezdetnél rögzíteni akarja. Ezt mondja: „De minden Első véletlen."[50] Ebben az értelemben így folytatja korábban idézett fejtegetéseit: „Az ‚első tag' értelme éppen az, hogy nincsenek mögötte további tagok, amelyek ‚alapján' valami reálisan szük-

ségszerű vagy akár csak reálisan lehetséges lehetne. És mivel az első tagon múlik mindig a sor egésze, és ezzel együtt maga az összefüggés mint reális kapcsolat, az első tag véletlenszerűségéhez egyúttal hozzákötődik az egész véletlenszerűsége. – Ebben az értelemben a reális szféra egésze mint olyan véletlenszerű és az is marad. És mindaz, ami benne van, akár az egyes tagoknál, akár kapcsolatukban, osztozik ebben az össz-véletlenszerűségben. Ezért aztán a reális összefüggésnek az egészet átható szükségszerűsége végső soron véletlen szükségszerűség."[51] Ez ismét olyan eset, ahol világosan láthatjuk Hartmann jelentőségét és korlátait. Ép valóságérzéke ugyanis megmutatkozik abban, hogy mindenütt, a szükségszerűségekben is észreveszi a véletlen működését, azt, hogy a világot áthatja a véletlen. De az ‚első tag' szószerinti értelemben ismét mítosz. Hartmann érdeme, hogy a tér és az idő viszonylatában még a végtelenség érvényét is kétségbe vonta – hogyan fordulhat elő egy ilyen valóságban a szó tulajdonképpeni értelmében vett „első tag?" De ha csupán egy meghatározott determinációs láncolat első tagjáról van szó, akkor ez nem lehet ilyen értelemben determinálatlan, tisztán véletlenszerű. Véletlenszerű lehet azért, mert különnemű sorok találkoznak benne össze. Itt mindig konkrét dialektikát kellene alkalmazni, amely bizonyos esetek, bizonyos típusú esetek számára a genetikus tényezők és a többi befolyásoló determinánsok különneműségéből konkrétan levezeti a mindenkori véletlent, ennek fokát és jellegét. Gondoljunk például arra, milyen különnemű mozzanatok összejátszásából jön létre egy bolygó. Így léte – szükségképpen – véletlenszerű lehet.

Ez éppen a véletlen szempontjából rendkívül fontos. És feltűnő, hogy Hartmann sohasem tette vizsgálódása tárgyává ezt a problémát, noha ez a tudományban (és jóval kevésbé a filozófiában is) már régóta napirenden van. Az úgynevezett csak statisztikailag megragadható szükségszerűség problémakomplexusára gondolunk, a véletlen kiküszöbölhetetlenségén alapuló tendenciális szükségszerűség kezdődő felismerésére. (Nem kell törődnünk azzal, hogy a neopozitivizmus némely „enragée"-ja a statisztikai törvényszerűséget egy kalap alá hozza a kauzalitás tagadásával.)

Nem foglalkozhatunk itt fontosságának megfelelően ezzel a problémával, összegezésképpen csak azt jegyezzük meg röviden,

hogy a statisztikai törvényszerűség ontológiai előfeltétele az, hogy az egyes esetek, mint egyes esetek nem vezethetők le teljesen mindenkori totalitásuk szükségszerűségéből, másrészt a pusztán egyedi mozgásokból nem szintetizálható sohasem egy egész. Ez egyformán vonatkozik a természetre és a társadalomra, a kinetikus gázelméletnek ebben a tekintetben ugyanaz az ontológiai alapja, mint a profitráta tendenciális süllyedéséről szóló tanításnak. Minden ilyen esetben arról van szó, hogy valamely meghatározott összefüggésben egyedinek meghatározott jelenségek mozgása ugyanebben az összefüggésben bizonyos általános, tipikus tulajdonságokkal is rendelkezik, amelyek törvényszerűen kifejezhetők, egyúttal azonban az egyesek mint egyesek nem oldódnak fel maradéktalanul ebben az általánosságban, hanem megőrzik vele szemben megszüntethetetlen és esetleg belőle levezethetetlen különneműségüket, amely aktívan vagy passzívan kifejeződik viselkedésükben. A statisztikai törvényszerűség csak fogalmi visszatükröződése ennek az általánosságnak, tipikusságnak, amely a nagy többség hatásmódjában fejeződik ki.

Az eltéréseket ettől az általános vonaltól a szórás műszóval szokták jelölni, ami rögtön kifejezi, hogy az egyesek mint egyesek nem ragadhatók meg közvetlenül ilyen törvények segítségével. Ezzel természetesen nem minősítjük őket megismerhetetleneknek, még kevésbé irracionálisaknak. Ellenkezőleg, teljesen lehetséges, hogy a szórásokat is elemezzük, és másfajta, de mégis tipikus vonásokat fedezzünk fel bennük: ehhez azonban más valóság-tényezők bevonása is szükséges, mint amilyenekre a midenkori statisztikai törvényszerűség vonatkozott. (Az ontológiai kérdéshez kevés köze van annak, hogy ez iránt ma főként a közgazdaságtanban érdeklődnek, és a fizika többnyire megelégszik a szórás matematikai megállapításával. Mert noha az egyediség az életben és a társadalomban sokkal konkrétabb és bonyolultabb jelenség, mint a szervetlen természetben, általános ontológiai szempontból az egyediség éppen olyan reális kategóriája az atom-részecskének, mint az embernek.) Mármost jellemző Hartmannra, hogy az egyediség kategóriájának, amelyet persze ismer, kevés konkrét figyelmet szentel és egyáltalán nem foglalkozik a különösséggel, amely nagyon fontos, mint közvetítés, abban a vonatkozásban, hogy miként viselkedik az egyes általános összefüggésekben. Nem tudjuk persze, hogy ezért nem foglalkozik-e

Hartmann ontológiája a statisztikai törvényszerűségek elemzésével. De a modális kategóriáknak, főként a véletlenszerűségnek hartmanni ontológiai elemzése nagyon megsínyli, hogy egyáltalán nem taglalja a törvény tendenciává való módosulásának itt felbukkanó problémáját. (A társadalmi lét tulajdonképpeni ontológiájában ismételten foglalkoznunk kell majd ezzel a kérdéssel.)

A modális kategóriák hartmanni elemzésének hiányossága annál is sajnálatosabb, mivel így élét veszti ontológiájának egyik legfontosabb tendenciája, éppen az, ami új benne. Arra gondolunk természetesen, hogy nála a valóság túlsúlyra jut a többi modális kategóriákhoz képest. Amíg ugyanis az ontológiában a teleológiai-teológiai nézőpontok uralkodtak, akár csak szekularizált formában is, amíg a logika módszertanilag meghatározóan hatott az ontológiára, addig ennek természetszerűleg a szükségszerűségben kellett kicsúcsosodnia. Másodlagos kérdés, hogy itt a predesztinációról vagy a laplace-i kivétel nélküli mechanikus kauzalitásról van-e szó. Hartmann ontológiájának eredetiségét többek közt éppen az a tendencia mutatja, hogy a valóságnak, valódi mivoltában, éppígyléte könyörtelen keménységében, tulajdonít ontológiai felsőbbséget. A mi helyenként éles bírálatunk ennek az oly jelentős kezdeményezésnek a tiszteletéből és abból a csalódásból fakadt, hogy ez helyenként fölöttébb problematikus kezdeményezés maradt.

Bírálatunkban arra törekedtünk, hogy a konkrétat konkrétan elemezzük és, ha szükséges, konkrétan cáfoljuk. E megjegyzések lezárásaképpen azonban meg kell mondanunk: Hartmann korlátai lényegileg azzal függnek össze, hogy bizonyos félénkséggel kikerüli a kifejezetten dialektikus problémákat. Mint a valóság tisztánlátó és elfogulatlan megfigyelője természetesen újból és újból nekiütközik dialektikus tényállásoknak. De kitér dialektikus lényegük elől, amikor Arisztotelész dialektikájához megy vissza, és mindenütt pusztán apóriákról beszél, ahol a dialektikus problémák dialektikus megoldást kívánnának. Hartmann természetesen ismeri Hegelt, hiszen egy egész könyvet írt róla. De fölöttébb jellemző Hartmannra, hogy miként nyilatkozik ebben a dialektikus módszerről: „Nyilvánvalóan van valami sajátos dialektikus tehetség, amely bizonyára kifejleszthető, de nem tanulható meg. Ez a belső látás önálló, eredeti, semmi másra vissza-nem-vezethető módja, mégpedig egy teljesség-

gel konspektív látás, amely a dolgot, összefüggései mellett elhaladva, mindig egyszerre különböző oldalakról, és ezért ellentmondások közt vibrálva látja, és mégis az ellentmondásost is a dologra jellemző módon egységbe kötve szemléli. – Figyelemreméltó, hogy maguk a dialektikus koponyák sem tárják fel a dialektika titkát. Megvan a módszerük és alkalmazzák is, de nem tudják elárulni, hogy miként csinálják. Nyilvánvalóan ők maguk sem tudják. Olyan ez, mint a művész alkotása."[52] Ha tehát Hartmann-nak korlátai ellenére is fontos vívmányait a ma időszerű ontológia számára valóban gyümölcsözőkké akarjuk tenni, akkor a nagy dialektikusokhoz, Hegelhez és főként Marxhoz kell tőle előrehaladnunk.

Harmadik fejezet

HEGEL HAMIS ÉS IGAZ ONTOLÓGIÁJA

1. HEGEL DIALEKTIKÁJA AZ „ELLENTMONDÁSOK TRÁGYÁJÁBAN"

A klasszikus német filozófia mozgása az ontológia Kant-féle elméleti tagadásától Hegel általánosan kibontakoztatott ontológiája felé halad. Ez a tagadás persze kezdettől fogva nem abszolút, hiszen már Kant morális gyakorlata is ontológiai szférába csap át. Fichte filozófiájában ez az elv az igazi valóság kizárólagos alapjává válik, aholis e valóság lényege a tevékeny ész alkotásaként jelenik meg, mint ami azonos ezzel az ésszel. Tehát a klasszikus német filozófia ismét felveti a felvilágosodás ontológiai problémáját, természetesen úgy, hogy köztük húzódik az a szakadék, amelyet az ontológiai elvnek a francia forradalomban történő megvalósítása teremtett; a felvilágosodás folytatásáról csak annyiban beszélhetünk, amennyiben most is az ész ontológiai mindenhatósága alkotja a filozófiai problémakör középpontját. E kettős elhatárolás nélkül nem érthetjük meg a hegeli filozófiát: az ész uralma, ontológiai elsőbbsége, olyan világban, amelyet a francia forradalom, konkrétabban sajátos színezetű napóleoni megvalósítása alakított ki. A forradalom megvalósításának ez a módja egész Európát szembesíti a kibontakozó polgári társadalom problémájával: ennek immanens ellentmondásosságában, ebben az új valóságban közvetlenül csődöt kellett mondania az ész felvilágosult birodalmának mint a filozófiai gondolat középpontjának.

Erre az új helyzetre a legegyszerűbben és legközvetlenebbül úgy reagáltak, hogy tagadták az általában vett ész ontológiai jelentőségét. Az irráció, mely a romantikában az ész helyébe lép, elveti a jelenkori világállapot ellentmondásosságát, és utat keres vissza a múlt birodalmába, ahol állítólag az igazi, még-ellentmondás-előtti harmónia uralkodott. Másik irányban indulnak meg azok a gon-

dolkodók, akik átmenetnek tekintik az újszerű jelent az ész immár igazi, a jelenkor ellentmondásait legyőző birodalmához; így tesz Fichte, amikor saját korszakát a „tökéletes bűnösség korának" fogja fel, amelyen túl felragyog az ész valódi birodalmának jövőbeli képe. (A nagy utópisták teljesen más utakon szintén olyan társadalmi-történelmi világképet keresnek, amely a forradalom utáni időszak ellentmondásosságából indul ki, és az ellentmondások jövőbeli legyőzésének perspektíváját tünteti fel valóságosnak.) Hegel különös helye e két véglet közt abban nyilvánul meg, hogy ő magában a jelenben akarja filozófiailag kimutatni az ész birodalmát, és ezért azután az ellentmondás szükségképpen mind ontológiailag, mind logikailag-ismeretelméletileg központi kategóriává növi ki magát. Korántsem Hegel az első tudatos dialektikus a nagy filozófusok között. De minden bizonnyal ő az első – Herakleitosz óta –, akinél az ellentmondás végső ontológiai elv, nem pedig filozófiailag mégis csak legyőzendő valami, mint még Schelling „intellektuális szemléletében" is. A hegeli gondolkodás ontológiai alapkövei tehát: az ellentmondás mint a filozófia alapja, összekapcsolva a valódi jelennel, mint az ész megvalósulásának korával. Ennek a kapcsolatnak az a következménye, hogy nála a logika és az ontológia még sosem tapasztalt bensőségben és intenzitással fonódik össze.

Így az a látszat keletkezik – mely hosszú ideig el is uralkodott az általánosan érvényes Hegel-képen –, mintha filozófiailag megvalósította volna a ráció és a realitás eddig el nem ért, minden problémán felül álló egyesítését; elég, ha a pánlogizmusáról széles körben elterjedt felfogásra emlékeztetünk. Behatóbb vizsgálatra széthullik ez a közvetlenül lenyűgöző vagy visszatetsző egység, amelyet a marxizmus kezdettől fogva a hegeli idealizmus materialista „talpraállítását"-nak segítségével, mint a rendszer és a módszer ellentétét bírált. Hegel csak úgy válhat ma a filozófiai gondolkodás és a valóság elevenen ható erejévé, ha tovább haladunk azon az úton, amelyen a marxizmus klasszikusai megindultak. Úgy kell tekintenünk Hegelt, mint Marx Ricardót: „A mesternél az új és a jelentős az ellentmondások ‚trágyájában' fejlődik ki, erőszakosan az ellentmondó jelenségekből."[1] Az „ellentmondások trágyája" Hegelnél mindenekelőtt a jelenkor ellentmondásosságának felisme-

réseként jelenik meg, nemcsak a gondolkodásnak, hanem egyúttal magának a valóságnak a problémájaként, mint elsődleges ontológiai probléma, amely azonban messze meghaladja a jelenkort; s mivel Hegel az össz-valóság dinamikus alapjának fogja fel, ezért minden valósággal kapcsolatos ésszerű ontológiai gondolkodás talpköve. Hegel tehát kora ellentmondásosságának átütő erejű megjelenését immár olyan dialektikus folyamat csúcspontjának látja, amely a szervetlen természetből kiindulva az életen és társadalmon áthaladva jut el eddig a magaslatig.

Ezzel megadtuk az „ellentmondások trágyájának" első mozzanatát: a dialektikus ellentmondások dinamikája nem pusztán általános kifejlés, mint Herakleitosznál, nem a világ gondolati megragadásának lépcsőzete, mint Cusanusnál, hanem – ha eltekintünk a fiatal Schelling bensőleg következetlen kísérleteitől – a dialektikus sorrend és a valódi történetiség első egyesítése. A dialektika, mint a történelem valóságos hordozója már ezáltal is olyan ontológiai súlyt kap, amilyennel addig nem rendelkezhetett. Itt természetesen a filozófia ellentmondásos rációján belül azonnal felmerül az „ellentmondások trágyájá"-nak új mozzanata: a jelenkorra mint az ész valóban elért birodalmára való összpontosítás előzi a dialektikából az összes – szükségszerűen szubjektivisztikus – tényezőt (gondoljunk Fourier-ra), és a dialektika objektív ontológiai jellegét hangsúlyozza. Másrészt ugyanez a felfogás mély, feloldhatatlan ellentmondást rejt magában: a jelen csak úgy alapozható meg ontológiailag igazán, ha hídnak tekintik múlt és jövő között; ha azonban a jelenkor a dialektika benső lehetőségeinek valódi beteljesülése, akkor e folyamatnak, éppen beteljesültségében, beteljesültsége révén, véget is kellene érnie, és annak, ami addig a valóság ontológiai motorja volt, be kellene szüntetnie saját benső gazdagodására, előre irányuló mozgását, hogy önmaga újratermelésének puszta mozzanatává váljon. Mármost egyrészt bizonyos, hogy ilyen egyedi folyamatok – ha mindig csak viszonyított módon is – léteznek; az élet ontogenetikai és filogenetikai folyamatainak jellege messzemenőkig, ha nem is abszolúte, hasonló. Másrészt éppilyen bizonyos, hogy az egyedi képződmények létezését szabályozó tendenciák semmiképp sem általánosíthatók egyszerűen olyan tendenciákká, amelyek a valóság összfolyamatára érvényesek.

Ez a dilemma és az a kísérlet, hogy egy bizonyos irányban cáfolhatatlan megoldást találjanak rá, szükségképpen folyvást felmerül a történelemfilozófiában; innen származnak például a legkülönfélébb – előre vagy visszafelé irányuló – utópista koncepciók. E dilemma megválaszolása során felmerülő antinómiák persze nem egyformák és nem is egyenértékűek. Azok az utópiák, amelyek valamely elmúlt állapotot akarnak helyreállítani – ha a visszafelé irányuló mozgás nemcsak pusztán képzelődésen, saját lényeges szándékaik félreértésén alapul, mint ez a reneszánszban a klasszikus ókor állítólagos újjáélesztésének esetében történt –, szükségképpen lényegileg irracionalisztikus jellegűek. Mivel – mindegy, mennyire tudatosan – valami elmúltat akarnak ismét megeleveníteni, ontológiailag tagadniuk kell az idő irreverzibilitását, és így eleve ellentétbe kerülnek minden racionális ontológiával. Ha, mint főként a romantikus törekvések esetében, a „szerves" létet veszik modellül, akkor még inkább kiéleződik ez az ellentmondás, mivel a szerves fejlődés fölöttébb pregnánsan foglalja magában az idő irreverzibilitását, és ezért a két ontológiai főelv feloldhatatlan antinomikus viszonyba kerül egymással. Az irracionalizmus mint ebből fakadó világnézet csak látszatdialektikával, szofisztikusan győzheti le az ilyen antinómiákat; értelemellenes harca éppen arra szolgál, hogy eltüntessen ilyen jellegű megoldhatatlan ellentmondásokat, és hol ezt, hol meg azt a koncepciót használja fel fölöttébb önkényes módon.

Sokkal fontosabbak mind általános filozófiai értelemben, mind Hegel alapkoncepciójának megértése szempontjából a felvilágosodásnak az ész birodalmáról vallott nézetei. Az ész itt a természet és társadalom létének és kifejlésének végső elve. A filozófia feladata: felfedezni, kimunkálni ezt az elvet, hogy a társadalom megfeleljen a természet örök, megváltoztathatatlan törvényeinek. Így a magukban véve egymással azonos természet és ész gyakorlati és reális egybeesése az emberek társadalmi életében jövőben megvalósítandó követelménnyé válik, nem pedig a jelen ontológiai meghatározásává. (A felvilágosodás éppen a francia forradalom előkészítésének, nem pedig következményeinek a filozófiája, mint a hegeli bölcselet.) Így is felmerül egy ezen a talajon megoldhatatlan ellentmondás: ha a természet mindenható, hogyan válhatott le róla egyáltalán

ember és társadalom? Ez az antinómia feltárja a felvilágosodás természetfogalmának ontológiai kétértelműségét. A természetet egyrészt a Galilei és Newton óta végbement nagy természettudományos fejlődés értelmében tiszta objektivitásában, anyagiságában, önállóságában, törvényszerűségében fogják fel, ami megingathatatlanul szilárd ontológiai alapot ad a világszemléletnek és radikálisan eltávolít belőle minden a természetbe belevitt, végső soron antropomorf teleológiai koncepciót, és annak ellenére, hogy a természetkép még lényegében mechanikus elvekre épül fel, a gondolkodás számára megbízható ontológiai alapot vív ki. Másrészt ebből a természetkoncepcióból közvetlenül a társadalmi életnek semmilyen ontológiája sem vezethető le. Mivel a felvilágosodás, oly nagy példaképekre támaszkodva, mint Hobbes vagy Spinoza, mégis mindenáron meg akarta teremteni a természet és a társadalom egységes ontológiáját, a természet-fogalom itt Galilei és Newton spontánul tiszta ontológiájából váratlanul értékfogalommá változik át. (E keveredés hagyománya egészen a késő-ókorig nyúlik vissza.) Ezeknek az egymást kizáró módszertanoknak öntudatlan-egyidejű használata – ellentmondásosságukat még tovább fokozta, hogy a természet mint értékfogalom mögött nem pusztán szubjektivisztikus Legyen, hanem a társadalmi lét szintén spontánul objektív ontológiája rejlik – a legmélyebb diszkrepanciákra vezetett a felvilágosodás világnézetében: mindenekelőtt arra, hogy a természet materialista szemlélete szükségképpen és öntudatlanul idealista társadalom- és történelemszemléletbe csapott át. Ezt az ellentmondásosságot korántsem simítja el, sőt még el is mélyíti, hogy az értelmes önzés az etikában az objektív materialista (mechanikus materialista) természetfelfogás továbbfolytatásának látszik, és hogy csakugyan tartalmazza egy materialista társadalomelmélet bizonyos elemeit.

Nem szabad azonban elfelejteni, hogy e feloldhatatlan antinómiák ellenére a felvilágosodás filozófiája mégis azokat a tendenciákat folytatja és építi tovább, amelyek a reneszánsz óta evilági-egységes ontológiát akarnak felépíteni, hogy így visszaszorítsák a korábbi transzcendens, teleológiai-teológiai irányzatot. Emögött az a nagy gondolat rejlik, hogy a társadalmi lét ontológiája csak természetontológiai alapokra épülhet fel. A felvilágosodás, akárcsak összes elődei, azért mond csődöt, mert túl egységesen, túl egyne-

műen, túl közvetlenül fogja fel ezt a kapcsolatot, és a minőségi különbségnek a végső egységen belül megvalósuló ontológiai elvét nem tudja gondolatilag megragadni. A természetfogalmon belüli ontológiai szakadék csak megjelenési formája annak a helyzetnek, hogy ennek az egységen belüli különbözőségnek a megértése nélkül nem építhető fel következetes ontológia. Világos, hogy az akkor uralkodó mechanikus materializmus merev-dogmatikus egységessége teljesen alkalmatlan erre a különbségtételre. Diderot-nak a társadalmi léten belül megnyilvánuló valódi dialektika irányában tett jelentős kezdeményezései tudatosan hirdetett materializmusának álláspontjáról bizonyos mértékig per nefas jöttek létre, és amikor Rousseau feltárja a társadalmi dialektika lényeges mozzanatait, főként a természetről való leválás okait és dinamikus szükségszerűségét, akkor ezzel tudatosan szétfeszíti az akkori materialista ontológiát, mivel a természet mint a társadalmi-humanisztikus Legyen központi kategóriája teljesen leszakadt a materialista természetontológiáról, és bensőleg fölöttébb ellentmondásosan, de éppen ezért annál hatékonyabban egy idealista történetfilozófia középpontjává vált. Itt nem követhetjük e hatástörténet nyomait egyrészt a nagy forradalom Marat–Robespierre-típusú jakobinusainál, másrészt a német felvilágosodás folyamán Herdernél vagy Kantnál. Csupán azért volt elkerülhetetlen ez az utalás, mivel Hegel természet- és társadalomfilozófiájának – már csak azért is, mert a forradalom utáni világ antiromantikus megvilágítására vállalkozott – szükségképpen kapcsolódnia kellett ehhez a problematikához. Nem akarjuk itt megvizsgálni, milyen mértékben közvetítette Hegelnek Rousseau-val kapcsolatos benső számvetéseit Herder és Kant; csak arra utalunk, hogy milyen döntő jelentősége volt Diderot *Rameau unokaöccsé*-nek *A szellem fenomenológiájá*-ban, a szellem forradalomelőtti állapotának megvilágításakor. A *fichtei és a schellingi rendszer különbözőségé*-ben Reinhold ellen folytatott vitájából pedig kitűnik, hogy Hegel fiatalkorában egészen másképp, sokkal tágabb történelmi perspektívából ítélte meg a francia materializmust is (elsősorban Holbachot), mint általában a német idealizmus. Míg Reinhold a francia materializmusban „szellemi zűrzavart" lát, „mely Németországban nem verhet gyökeret", Hegel a francia felvilágosodást és a német idealizmust párhuzamos tendenciáknak te-

kinti, amelyek persze „a művelődés lokalitása" miatt fölöttébb különböznek egymástól; ezért formájuk Franciaországban „az objektivitás helyi elvében jelenik meg", Németországban viszont „a szubjektivitás formájában . . . gyakran spekuláció nélkül fészkeli be magát".[2] Ez utóbbi megjegyzés bizonyítja, hogy Hegel a dialektika szempontjából nem tulajdonít fölényt az akkori német idealizmusnak a francia materializmussal szemben, ilyen fölényt csupán a saját és – akkoriban – Schelling dialektikájában vesz észre. Ebben az ellentétben két nemzeti fejlődés ellentétét látja, és felismeri, hogy mindkettőt egyaránt nemzeti koráramlatok határozták meg. Mindezt meg kellett mondanunk, hogy a döntő kérdésekben kirajzolódjék a hegeli problematika összefüggése a felvilágosodás egészének problémáival. A teljesen új kérdésföltevések és válaszok a forradalom előtti és utáni helyzet ellentétességéből fakadnak.

Hegel természetontológiájáról csak később, tágabb összefüggésekben beszélhetünk. Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy lényegében idealista módon épül fel, ugyanakkor azonban nincs köze a bellarmini követelmények modern teljesítéséhez, mint a magábanvaló dolog és a jelenség ellentétére felépülő kanti természetfilozófiának. Hegel a természetnek, általában nézve, ugyanolyan nem-antropomorf objektivitást tulajdonít, mint a XVII. század nagy filozófiái. A természetnek persze érintetlen magábanvalóságában egyúttal az ember, a társadalom és a történelem fejlődését is elő kell készítenie és meg kell alapoznia ontológiailag. Hegel így, mint látni fogjuk, a maga módján végső soron egységes ontológiát akar felépíteni, a természet és a történelem számára, amelyben tehát a természet a társadalom néma, semmire sem törekvő alapja és előtörténete. Ezzel megőrzi az újkor nagy haladó hagyományait, amelyeket előtte utoljára a felvilágosodás képviselt. Annyiban azonban meg is haladja a felvilágosodást, amennyiben szerinte a természet pusztán az alapot és az előtörténetet szolgáltathatja; igaz ugyan, hogy a történelem dialektikája közvetlenül a természetből fejlődik ki, de oly sok minőségileg új kategóriát, összefüggést és törvényszerűséget mutat fel, hogy csak dialektikusan-genetikusan vezethető le a természetből, tartalmilag – és ezért a lényeges formák tekintetében is – döntően meghaladja, minőségileg különbözik tőle. Hegel világképéből tehát eltűnik a természetnek a példaszerűség értékfogalmá-

ból eredő kettőssége, és ezzel ontológiailag fontos lépéssel jutott túl a felvilágosodáson. (Később látni fogjuk, hogy mennyiben okoznak a hegeli koncepció szükségszerű antinómiái a természetontológiában is – persze másféle – visszahúzó következetlenségeket.) Mégis döntő haladás történt, már csak azért is, mert Hegel összfilozófiája még erélyesebben és egységesebben irányul a társadalomra és a történelemre, mint a felvilágosodásé, és ezért az ontológiai lét és a társadalmi-morális Legyen kétértelműségének elmaradása szükségképpen igen fontos a központi problémák tisztázása szempontjából.

Láttuk: a hegeli filozófia a saját történelmi jelenének adekvát megragadásában keresi gondolati beteljesedését. Ebből nemcsak a természetszerűség kétértelmű Legyenjének eltüntetése következik, hanem egy nagyon kritikus magatartás is, mindenféle Legyennel szemben. Hegel tagadja a Legyen léttel szembeni elsőbbségének minden fajtáját. Ez nemcsak társadalom- és természetszemléletének kölcsönöz nagyszabású, minden akaráson és óhajon felülemelkedő objektivitást; hanem már ebben is kifejeződik az az új ontológia, amelynek adekvát megragadásáért egész gondolkodása küzd: a valóság a központi és legmagasabb helyet foglalja el a kategóriarendszer egészében, éppígyléte ontológiailag fölénybe kerül minden más, szubjektív és objektív kategóriával szemben. Hegel gondolkodói nagyságának nem utolsó ismérve, hogy olykor teljesen világosan ismerte fel ezt az ontológiai problémát és minden következményét fel akarta gondolatilag dolgozni. Mégis csak ellentmondásos, gyakran rendkívül következetlen, megoldhatatlan antinomikus következményekre vezető megoldásokat talált, és ez szintén azzal függ össze, hogy történetfilozófiája – szigorú ellentétben a múlttal és a jövővel – a jelenre irányul. A Legyen dialektikus kritikája a korabeli ontológia e döntő ütközetének előcsatározása. Ez a Legyen jelentése körüli vita Hegel egész életen át tartó Kant-ellenes polémiájának része. Kantnál az ember kizárólag a morális Legyenből épít ki ontológiai kapcsolatot az igazi (transzcendens) valósággal. Csak a kategorikus imperativuszt beteljesítve, amely az ember számára feltétlen és elvont Legyent jelent, emelkedhet a jelenségek elméletileg megszüntethetetlenül adott világa fölé, csak így kerülhet kapcsolatba mint homo noumenos, a (transzcendens) valósággal. Hegel szemében azonban az egész moralitás csak az emberi

gyakorlatnak az igazi erkölcsiséghez átvezető része, és a Legyennek csak annyiban van valódi jelentősége, amennyiben kifejezi az emberi akarat távolságát „attól, ami magábanvalóan létezik"; az erkölcsiségben ez megtörténik, és ezzel megszűnik a gyakorlat világában is a Legyen központi helye.[3] Csak az etikában tárgyalhatjuk megfelelően ennek az állásfoglalásnak mélyen helytálló és éppily mélyen problematikus voltát.

Annyi azonban már itt is látható, hogy e felfogás helytálló és problematikus vonásai egyaránt a jelennek Hegel filozófiájában betöltött ontológiailag központi helyével függnek össze. Amennyiben a magábanvaló a jelenben erkölcsiségként megfelelő módon létezik, megszűnik az ontológiai távolság a gyakorlat szubjektuma és lényege között, és ezzel megszűnik a Legyen is, és így ezt mind objektíve, mind pedig a szubjektum szempontjából ki kell küszöbölni. De tartható-e ontológiailag ez a központi hely, amelyet Hegel a jelennek tulajdonít? Tudjuk: amióta a hegelianizmus felbomlása eredményeinek és módszerének rendszeres bírálatát napirendre tűzte, többnyire így fogalmazzák meg ezt a kérdést: „a történelem vége". Az a – mint látni fogjuk – lényegileg jogosult kritika, amelylyel e kérdésben Hegelt illették, gyakran nem érti meg, hogy Hegel természetesen sem a jelent, sem végpont-jellegét nem fogta fel – képtelenül – szószerinti értelemben. Elég arra utalnunk, hogy például Uexküllnek írott egyik levelében (1821-ben) részletesen foglalkozott Oroszország rendkívüli jövőbeli lehetőségeivel, hogy tehát nem gondolt a történelem merev befejeződésére.[4] Mégis világos, hogy történelemfelfogása szerint az ő korában létrejött a társadalom és az eszme megfelelése, és így a jelen elvi meghaladását logikai képtelenséggé kellett nyilvánítania.

Ez az álláspont két fontos ontológiai előfeltételezést tartalmaz. Először azt, hogy a történelem nem pusztán emberek és embercsoportok közvetlen teleológiai aktusaiból áll, ami tökéletesen igaz is; az ilyen teleológiai tételezésekben más és több jön létre, mint amit az egyedi és kollektív aktusok célul kitűznek – ez szintén fontos és sok tekintetben új hegeli felismerés –; sőt, az összfolyamat mint olyan, egy teleológiai cél megvalósítására hivatott, amit Hegel korában lényegileg már el is ért. Ezzel a teleológiával a hegeli történelemelmélet kiköt a régi teodiceaszerű ontológiai koncepcióknál;

Hegelnél még többször tanúi leszünk annak, hogy az úttörő új a részletekben mutatkozik meg, míg az egész gyakran nem hagyja el az avult réginek a talaját. Másodszor és ezzel szoros összefüggésben a beteljesült eszmének és a történelmi jelenkornak ez az egybeesése módszertanilag logikai alapra épül. Az eszme jelenben való beteljesülésének kritériuma nem valamiféle kinyilatkoztatáson alapul, hanem a hegeli logika különös jellegén. Ez már eleve ontológiai megalapozottságú, vagyis nemcsak az egyes logikai kategóriák támasztanak igényt arra, hogy végső soron azonosak legyenek a valódi magábanvalóval, hanem felépítésük, egymásból való következésük, hierarchiájuk is pontosan meg kell feleljen a valóság ontológiai felépítésének. Később még ismételten visszatérünk a logika és ontológia viszonyának általános problematikájára, ami Hegel rendszerének és módszerének egyik alapkérdése; itt csak arra utalunk, hogy a hegeli logika egész szerkezetéből következően nem meghatározott ponton csúcsosodik ki az eszmében, hanem ez a csúcs bizonyos mértékig egy felületet alkot, amelyen némelykor nagy mozgások mehetnek végbe, anélkül hogy e felület szintjét, területét stb. elhagynák. Az úgynevezett tiszta logikában Hegel megvizsgálja az eszméhez vezető út különböző fokozatait (a létet, a lényeget, a fogalmat), szerkezetük szerint megkülönbözteti őket egymástól, és a fogalom logikai-ontológiai világának következő meghatározásáig jut el: „A fogalom mozgását mintegy csak játéknak kell tekinteni; a másik, amelyet ez a mozgás tételez, valójában nem más."[5] Itt világosan látható a logikai és történelmi ontológia közti párhuzamosság: az eszme és a jelenkor egybeesése nem jelenti tehát Hegel számára a mozgás magától értetődő tagadását, hanem pusztán azt, hogy a mozgás egy lényegileg döntően már meg nem változtatható rendszeren belüli eltolódásokra redukálódik.

Ezzel természetesen nem szűnik meg a történelem végéről kialakított koncepcióban rejlő antinómia. Ennek élességét és megoldhatatlanságát nem enyhíti az sem, ha meggondoljuk, hogy Hegel itt a jelen társadalmi-ontológiai meghatározására törekszik, és azt próbálja, jelentős történészek gyakorlatára támaszkodva, filozófiailag megfogalmazni. Arról van szó, hogy a jelen általános ontológiai szempontból és ezért a természet ontológiájában sem lehet szigorúan véve más, mint egy tovatűnő, egyszerre tételezett és megszün-

tetett átmeneti pont jövő és múlt között. Ennek az időfelfogásnak az alapvető helyessége tudományosan abban nyilvánul meg, hogy a jelenségek megragadásához feltétlenül mind pontosabb időmérésre van szükség. Ez azonban csak az idő ontológiai lényegének „naiv realisztikusan" helyes felfogásából következik; maga a mérés (nem a mérendő) a megismerés kategóriája marad, melynek teljességgel érintetlenül kell hagynia az idő magábanvalóságát. Természetesen a mérés, mint minden ismeret, már a társadalmi lét talaján keletkezik, és nagy jelentőségre is az ehhez a szférához tartozó specifikus jelenségeknél jut. Mégsem lehetne egy jelenkor társadalmi-történelmi jelenségmódjainak totalitását ilyen mérésekkel megragadni. Maga Hegel a természetfilozófia számára is a tér–idő–anyag–mozgás komplexust jelölte meg valóban elsődlegesnek. Hozzáfűzte ehhez, hogy „az anyag a tér és az idő realitása", ezeket azonban „elvontságuk miatt itt szükségképpen elsőknek látjuk", és ebben már benne rejlik a komplexusok és elemeik közti helyes összefüggés megsejtése.[6]

A társadalmi-történelmi képződmények sokkal bonyolultabb összefüggéseiben ennek az elvontságnak ellentétek közepette és a mozgással, maguknak a képződményeknek a mozgalmas változásával szoros kapcsolatban, magasabb szinten kell megjelennie. Mivel a gyakorlatilag lényeges megjelenési mód mind közvetlenségében, mind összes közvetítési formájában a mozgás és a mozgatott szerkezetétől függ, a jelenkor itt a társadalmi lét ontológiájának szempontjából – viszonylagos – tartósságra tehet szert, olyan állapotra, amelyben ez a szerkezet nincs vagy látszólag nincs alávetve lényeges és észlelhető változásoknak. A jelen tehát történelmileg egész időszakokra, sőt korszakokra is kiterjedhet, és kétségtelen, hogy Hegel, noha sohasem mondta ezt ki egyenesen, így értelmezi a jelent. Ez a jelentésváltozás a társadalmi lét jövőjét és múltját is magában foglalja. Értelmesen beszélhetünk a jövő csíráiról vagy a múlt maradványairól az ilyen jelenben, és gyakorlati-valóságos jelentőséget is tulajdoníthatunk nekik. Csak azt nem szabad ilyenkor elfelejteni, hogy itt a társadalmi lét specifikus tárgyiassági formáiról van szó, amelyek ontológiailag végső soron feltétlenül, noha esetleg mégoly távoli közvetítésekkel is, az idő valódi múlásán alapulnak. Bizonyos analógiával persze a természet is szolgál. A kép-

ződményeknek is lehet korszakokra és időszakokra osztható történetük, mint ezt például a geológiában láthatjuk, és ahogy ezt esetleg a csillagászat is kidolgozza majd. A korszakok és időszakok itt is az anyag és a mozgás szerkezeti változásaira, illetve szerkezeti stabilitására vonatkoznak. A jelenbeliség sajátos hangsúlya azonban nem merül fel náluk. Ez a társadalmi létben ontológiailag annak következménye, hogy az emberek valamely szerkezeti állapot, szerkezeti változás miatt különféleképpen cselekszenek és ezzel valóban visszahatnak gyakorlatuk alapjára. Ha gondolatilag-önkényesen széttépik ezt az összefüggést az idővel, mint az ilyen struktúrák közvetített összetevőjével, ha teljesen önállóknak gondolják el az így kialakult társadalmi képződmény-szerkezeteket és folyamatokat, akkor jönnek létre Bergsontól Heideggerig azok a groteszk modern időfogalmak, amelyeknek lényegét korábban már megvilágítottuk. Kiindulópontul számunkra persze már nem pusztán az objektív idő – természetesen immár szubjektív tényezőket is tartalmazó – transzformációi szolgálnak, hanem további (és tovább szubjektivizált) alkalmazásai egyének személyes életére. Ha most ezt tüntetik fel az ontológiailag tulajdonképpeni és igazi időnek, akkor szükségképpen fejtetőre állítják az idő összes objektív meghatározásait.

Mindezzel csak röviden jelezni akartuk a megvalósított eszme és a jelen hegeli konvergenciájának néhány filozófiai szempontját. Maga a koncepció társadalmi-történelmi meghatározottságú, és ennek az alapnak az ellentmondásossága (Hegel vele kapcsolatos bensőleg ellentmondásos magatartásával együtt) alkotja az itt felbukkanó antinómiák valóságos alapját. Ez Németország helyzete a napóleoni és Napóleon utáni időben. *A szellem fenomenológiájának* történetfilozófiája a kezdetektől a felvilágosodáson és a francia forradalmon át a klasszikus költészetnek és filozófiának, Goethének és Hegelnek a Németországába vezet. Az a fejezet, amely a tulajdonképpeni történeti fejlődést lezárja (ezt követi az egésznek a szellemi összegezése az emlékezésben [Er-Innerung]), azt vázolja, hogy német talajon miként alakul át szellemmé a francia forradalom és ennek Napóleon által történt meghaladása. Ebből a kérdésből fakad az eszme történelmi-eszmei egybeesése, eggyévválása és önmegvalósulása, és ez nemcsak nyelvi ragyogást kölcsönöz

ennek az első nagy műnek, hanem egyúttal annak a – látszólag – beköszöntő nagy virágkornak a fényét is ráveti, amelyet a világszellem vezet, akit Hegel Jenában lovagolni látott, és aki hivatottnak látszott arra, hogy derekasan elsöpörje az egész német nyomorúságot. Ezek a gondolatok már a *Logiká*-ban sokat vesztenek fényükből, prózaivá és egyre prózaibbá válnak, párhuzamosan azzal, hogy Hegelnek az eszme-jelenkor egyenletben Napóleont III. Frigyes Vilmossal kellett helyettesítenie. De Hegel személyszerint konzervatívvá-válásának folyamata, ami persze sohasem jelentette azt a porosz állam-filozófiát, amit a későbbi liberalizmus a szemére vetett, történelemelméletét fájdalmas ellentétbe keverte a valódi történelemmel. Ezt írta a júliusi forradalom után: „... ez olyan válság, amelyben mindent, ami egyébként érvényes volt, úgy látszik, problematikussá tettek."[7] Egyik legközelebbi tanítványának, Eduard Gansnak a júliusi forradalom iránti lelkesedésével kezdődött meg a hegelianizmus felbomlása.

Már ez a részletkérdés is, amely persze a hegeli filozófia sorsa szempontjából rendkívül fontossá vált, jelzi benső ellentmondásosságának jellegét. Kiderül, hogy nem igaz az a felfogás, amely szerint Hegel egyes állításai, egyes módszertani állásfoglalásai helyesek, mások ellenben tarthatatlanok, rendszere tehát nem osztható fel egyszerűen „eleven" és „halott" elemekre, hanem a helyes és a hamis nála elválaszthatatlanul egymásba fonódik, és egyesül; úgyszólván minden egyes fontos problémánál külön kell szétválasztani őket, és felmutatni, hogyan mutat utat gondolkodása a jövő filozófiája felé, és hol torkollik az élettelenség zsákutcájába. Így kell eljárnunk az eszme és a jelen konvergenciájának kérdésében is, amelyet már boncolni kezdtünk. Rendszer és módszer ellentétességének engelsi bírálata helyes útbaigazítást ad itt ehhez a szétválasztáshoz. A rendszer a jelenben a társadalom és az állam eszmei-logikai harmóniáját mutatja fel, aminek következtében a morális gyakorlat szférájában az elvont Legyen elveszti igazi értelmét, mivel a valóság a jelenben úgy jelenik meg, mint ami megbékélt az eszmével. Módszertanilag, vagyis e harmónia lényeges alkotóelemeinek benső dialektikája szempontjából kibékíthetetlen ellentmondások kibogozhatatlan gombolyagával állunk szemben. Ezek az ellentmondások közvetlenül a hegeli filozófia egyik leghaladóbb

mozzanatából fakadnak. Ő volt a századforduló első jelentős gondolkodója, aki a klasszikus angol gazdaságtan eredményeit Steuarttól és Smithtől Ricardóig nemcsak bekebelezte történelemfilozófiájába, hanem az itt megismert tárgyiasságokat és összefüggéseket mint szerves alkotóelemeket dialektikájába is beépítette. Ezáltal Hegel többé-kevésbé világos koncepciót alakított ki a modern polgári társadalom szerkezetének és dinamikájának fontosságáról, mint mindannak alapzatáról, ami a történelmi értelemben vett jelenről elmondható. Hegel eközben a jelenségek konkrét megragadásában messze elmarad példaképei és kiváltképpen a nagy utópisták mögött, de ez már csak azért sem módosítja lényegbevágóan ezt a tényállást, mert ismét csak ő az egyetlen, aki ezekből a megállapításokból filozófiai következtetéseket tudott levonni. (Fourier is megteszi ugyan ezt, de általánosításai olyan különcködőek, olyan eltökélten kívül esnek a kategóriatan általános európai fejlődésén, hogy mindmáig teljesen hatástalanok maradtak; a XIX. századi filozófiatörténeti kutatás egyik legfontosabb és legidőszerűbb feladata volna, hogy filozófiailag elemezze és bírálatban részesítse Fourier jelenkor-felfogásának gazdasági-társadalmi kategóriáit.)

Így hát a hegeli jelenkor-koncepció alapja a polgári társadalom és állam ellentmondása és ennek megszüntetése. Itt azonban ismét, ha más, persze rokon formában is, ugyanazzal az ellentmondásossággal van dolgunk, amelyet az imént tárgyaltunk. Hegel a polgári társadalom realista leírásából indul ki, e társadalom dinamikáját azokban a törvényszerűségekben látja, amelyek közvetlenül az egyes emberek véletlen-egyedi cselekedeteiből fakadnak, és ezt az egész szférát, joggal, a különösség, a viszonylagos általánosság szférájának tekinti az egyediséggel szemben.[8] E szféra immanens dialektikájából kellene most a polgári állam általánosságát kibontakoztatni; maga Hegel mondja, és idáig helyesen is: „De a különösség elve éppen azáltal, hogy magáértvalóan totalitássá fejlődik, az *általánosságba* megy át", de rögtön hozzáfűzi, „és csak ebben rejlik igazsága és pozitív valóságának joga"[9], és ilymódon már a polgári társadalom és a polgári állam viszonyát egyoldalúan és mechanikusan mint az állam abszolút eszményei szupremáciáját fogja fel. Ez első pillantásra még csak koncepciójának pusztán társadalmilag meghatározott korlátját jelentené, hiszen a klasszikus köz-

gazdászok sincsenek kategóriáik és kategória-összefüggéseik történelmi jellegének tudatában (noha az imént jelzett valóság-viszonyt sokkal megfelelőbben ragadják meg), ellenkezőleg, ezekben látják az észnek egyedül megfelelő formákat. Ilyen tekintetben a gazdaságilag nagyon visszamaradt ország filozófusa fölényben van ökonómiai mestereivel szemben. Világosan látja, hogy az a különösség, amelyben a polgári társadalom kategoriális jellegzetességét pillantja meg, e jelenkor specifikus problémája: nevezetesen, hogy ez a különösség éppen a jelenlegi társadalmi formák alapzata, hordozója, éles ellentétben például az antik polisszal, amelyben a különösség „a beköszöntő erkölcsi romlásnak és a hanyatlás végső okának mutatkozik."[10] A hegeli felfogás specifikus korlátai inkább a polgári társadalom államhoz való átmenetében, kettőjük viszonyában mutatkoznak meg. A fiatal Marx, jóval azelőtt, hogy filozófiailag materialistává lett, világosan látta és ki is mondta a hegeli rendszernek ezt az ellentmondásosságát: „Hegel előfeltételezte a polgári társadalom és a politikai állam *szétválását* (egy modern állapotot), és mint az eszme *szükségszerű mozzanatát,* mint abszolút észigazságot fejtette ezt ki . . . Az állam magában- és magáért-való általános mivoltát szembeállította a polgári társadalom különös érdekével és szükségletével. Egyszóval: Mindenütt a polgári társadalom és az állam *konfliktusát* ábrázolja." Az antinómia másik tagja: „*Nem* akarja a *polgári és a politikai élet* szétválasztását . . . A *rendi elemet* a szétválasztás kifejezésévé teszi, de ennek egyszersmind egy nem-létező azonosság képviselőjének is kell lennie."[11]

Felszínes eljárás volna, és ellentmondana a marxi kritika elvi alapjának, ha ebben egyszerűen azt látnánk, hogy Hegel alkalmazkodott kora porosz államához. Különösképpen a gazdasági életet, a polgári társadalom alapjait szemléli Hegel olyan „cinizmussal", amely egyenesen Ricardóra emlékeztet. Hegelről szóló könyvemben[12] ezt a kérdést is részletesen tárgyaltam, így hát itt elegendő egy idézet a *Jogfilozófiá*-ból: „Kiderül itt, hogy a *gazdaság túlméretezettsége* ellenére a polgári társadalom *nem elég gazdag*, vagyis a rá jellemző vagyonból nem rendelkezik eléggel ahhoz, hogy véget vessen a szegénység túlméretezettségének és ne termeljen ki csőcseléket."[13] Ezt a kérdéskomplexust a fiatal Marx is tisztán objektíve-tárgyilag a hegeli módszertan középpontjáról kindulva

tárgyalja. Ezért szükségesnek látjuk, hogy gondolatmenete legfontosabb mozzanatait részletesen idézzük: „. . . a család és a polgári társadalom államma teszik *önmagukat*. Ők a hajtóerők. Hegel szerint ellenben a valóságos eszme *hozza létre* őket; nem a saját életpályájuk egyesítette őket államma, hanem az őket magáról leválasztó eszme életpályája; mégpedig ők képviselik ennek az eszmének a végességét; létezésüket egy másik szellemnek köszönhetik, nem a magukénak; ők egy harmadik által tételezett meghatározások, nem pedig önmeghatározások; épp ezért határoztuk meg őket ‚végességként', a ‚valóságos eszme' saját *végességeként*. Létezésük célja nem maga a létezés, hanem az eszme választja le ezeket az előfeltételeket azért, ‚hogy eszmeiségük révén magáértvalóan végtelen valóságos szellem legyen', vagyis a politikai állam nem lehet meg a család természetes alapja és a polgári társadalom mesterséges alapja nélkül; ezek az állam számára conditio sine qua non; Hegel azonban a feltételt mint feltételezettet, a meghatározót mint meghatározottat, a termelőt mint termékének termékét tételezi . . . A valóságos jelenséggé lesz, de az eszmének nincs más tartalma, mint ez a jelenség. Az eszmének nincs is más célja, csak az a logikai cél, hogy magáértvalóan végtelen valóságos szellem legyen'. Ez a paragrafus magában foglalja a jogfilozófiának és egyáltalán a hegeli filozófiának egész misztériumát." A rendszer szempontjából azzal a következménnyel jár, hogy: „Az átmenetet Hegel tehát nem a család stb. *különös* lényegéből és az állam *különös* lényegéből, hanem a *szükségszerűség* és a *szabadság általános* viszonyából vezeti le. Ez pontosan ugyanaz az átmenet, amelyet a logikában a lényeg szférájából a fogalom szférájába foganatosít. Ugyanezt az átmenetet hajtja végre a természetfilozófiában a szervetlen természetből az életbe. Mindig ugyanazok a kategóriák, amelyek a lelket adják hol ennek, hol annak a szférának. Csak azon fordul meg a dolog, hogy az egyes konkrét meghatározásokhoz megtalálják a megfelelő elvontakat." Marx így foglalja össze az egész problémát: „Nem a dolog logikája, hanem a logika dolga a filozófiai mozzanat. Nem a logika szolgál az állam bizonyítására, hanem az állam szolgál a logika bizonyítására."[14]

A mai – akár újkantiánus neveltetésű – olvasó nagyon egyszerűnek láthatja ezt a nyelvet: Hegel tehát egy a tényeknek nem meg-

felelő, sőt a tényeket megerőszakoló logikát alakított ki. A sokáig uralkodó és még ma sem teljesen kihalt dialektika-ellenes előítéletek is gyakran támaszkodnak ilyen elhamarkodott, felszínes következtetésekre. Valójában a helyzet teljesen más, noha szintén világos és egyszerű. A hegeli logika ugyanis – és ezt Marx az imént idézett kritikai megjegyzések írása közben olyan természetesnek tartotta, hogy egy szót sem vesztegetett rá – nem kíván iskolás, formális logika lenni, hanem szellemileg elválaszthatatlanul egyesíteni akarja a logikát és az ontológiát: egyrészt Hegelnél az igazi ontológiai összefüggések csak a logikai kategóriák formáiban jutnak megfelelő gondolati kifejezéshez, másrészt a logikai kategóriákat nem pusztán gondolati meghatározásoknak fogja fel, hanem úgy értelmezi őket, mint a valóság lényeges mozgásának dinamikus alkotóelemeit, mint lépcsőfokokat, állomásokat azon az úton, amelyen a szellem eléri önmagát. Tehát azok az elvi antinómiák, amelyek mostanáig feltárultak és ezután még feltárulnak előttünk, két ontológiai összeütközésből származnak, amelyek Hegel tudatosan kifejtett rendszerében észrevétlenül jelen vannak, és gyakran egymás ellen hatnak. Azért fonódhattak össze minden ellentétességük ellenére, mert mindketten ugyanabból a történelemfilozófiai értelemben vett valóságból fakadnak. Hegel középponti filozófiai élménye a forradalom utáni valóság nagysága. Ahogy a felvilágosítókat mélyen áthatotta az a meggyőződés, hogy a feudálabszolutisztikus világ megdöntése szükségképpen megteremti az ész birodalmát, éppoly mélyen meg volt Hegel is győződve arról, hogy a legjobb szellemeknek ez a rég-álmodott eszménye éppen az ő jelenében kezd megvalósulni. Így ír *A szellem fenomenológiája* előszavában: „Nem nehéz észrevenni egyébként, hogy korunk egy új korszak születésének és a hozzá való átmenetnek az időszaka. A szellem szakított létezésének és elképzelésének eddigi világával, és éppen azon munkál, hogy a múltba süllyessze és átformálja azt."[15]

De Hegel sohasem volt álmodozó, fantaszta, légvárépítő, mint sok híres kortársa, filozófus volt, olyan erős és átfogó valóságérzékkel, olyan mohó éhséggel az igazi valóság iránt, amilyenre talán Arisztotelész óta egyetlen gondolkodónál sem volt példa. Alig akadt a valóságnak és a róla való tudásnak olyan területe, mely nem ébresztette fel szenvedélyes filozófiai érdeklődését; rá-

adásul – maguknak a tényeknek az elsajátításával egyidőben – ezek kategoriális mibenléte állt érdeklődése középpontjában. Nemcsak egyetemes tudása fejlődött ki így, hanem mind intenzívebben tudatosodott benne minden tárgy, viszony és folyamat ellentmondásos szerkezete és dinamikája. Az elsődleges ellentmondást maga a jelen szolgáltatta: a francia forradalom és az angol ipari forradalom, továbbá mindkettő ellentmondása a korabeli elmaradott és szétdarabolt Németországgal, amely éppen abban az időben hatalmas szellemi fellendülés színhelye volt. Az a kísérlet, hogy ezt a sok ellentmondó tényt és tendenciát éppígylétének egységében fogja fel, létrehozta nála az ellentmondások logikáját, amely – a gondolkodás történetében először Hegelnél – egy önmagában dinamikus-folyamatszerű módszerben, az ellentmondásokban mozgó egyetemes történelmiség megismerésében nyilvánul meg. Így alakul ki a fogalmaknak az a „bacchánsi mámora"[16], melyről oly gyakran esik szó, de amely mögött mindig valami mély ésszerűség munkál: a gondolkodásban, fogalomban, ítéletben és következtetésben tapasztalható mozgalmasság csak minden tárgy, viszony, folyamat intenzív végtelenségének gondolati oldala. A gondolkodás folyamatszerűsége csak mindennemű valóság folyamatszerűségének következménye. A tudományos, a filozófiai megismerés csupán abból áll, hogy a gondolkodó „átadja magát a tárgy életének";[17] mégpedig azért, mert sohasem „az *eredmény* a *valódi* egész, hanem az eredmény a kifejlésével együtt; a csupasz eredmény a holttest, mely maga mögött hagyta a tendenciát".[18] Ezzel Hegel nagy lépést tett egy egészen új ontológia felé: az igazi valóság itt konkrét kifejlésében jelenik meg, a genezis minden egyes tárgyiasság ontológiai levezetése, és e tárgyiasságok torzult és merev formájukban szükségképpen érthetetlenek volnának enélkül az eleven előfeltétel nélkül. Hegel fiatalkori fejlődésének nagy záróműve, *A szellem fenomenológiája* minden oldalán kinyilvánítja ezeket a gondolatokat. Engels annak idején helyesen jegyezte meg, hogy Hegel itt elsőként emelte az emberek számára filozófiailag a fogalom szintjére az ember ontogenetikus-egyéni és filogenetikus-nembeli fejlődését.[19] Mivel a második részben részletesen foglalkozunk majd a hegeli új ontológia középponti kérdéseivel, ezek a megjegyzések elegendőek ahhoz, hogy megvilágítsák a hegeli filozofálás ilyen benső tendenciáit.

Zavart okozó túlzás volna, ha azt állítanánk, hogy amit Hegel második ontológiájának mondottunk, az a korábban jelzett elsőtől függetlenül jött létre, és bensőleg független maradt tőle. Ellenkezőleg, mindkettő tárgyilag és genetikusan, mégpedig mind társadalmilag, mind fogalmilag, ugyanabból a forrásból fakadt, úgy viszonyulnak egymáshoz, mint ennek a valóságnak a gondolati meghódítása és egységesítése, éppen annak felmutatása útján, hogy miként alakította ki minden egyes tárgyiassági formájukat genetikusan a történelem dinamikus-dialektikus fejlődési folyamata. A kiindulópont ismét Hegelnek az az alapproblémája, hogy a világ forradalom utáni jelene miként válhatott a maga valódi ellentmondásosságában az ész birodalmának megvalósulásává, és miként kellett ezzé válnia. Itt is egy nagy gondolat uralkodik, a felvilágosodás legjobb törekvéseinek és gondolati építményeinek jelentős, korszerű továbbvitele. Tudjuk már, hogy Hegel közben maga mögött hagyta a felvilágosodás felemás alapelképzelését az ész és a természet egységéről, anélkül, hogy feláldozta volna legjelentősebb oldalát, azt, hogy az ész birodalma maguknak a valóságosan létező embereknek az ős-eredeti terméke. Ezt az emberi evilágiságot korántsem szünteti meg, ellenkezőleg, szélesebbé, mélyebbé és konkrétabbá teszi, hogy – szintén a felvilágosodással összefüggésben – az emberi szenvedélyek foglalták el az értelmes önzés középponti helyét, amely egyébként továbbra is megmaradt a koncepció tárgyi modelljéül szolgáló gazdasági cselekvésben. „Azt mondjuk tehát – fejti ki Hegel –, hogy általában semmi sem jött létre azok érdeke nélkül, akik tevékenységükkel közreműködtek; ... hogy *szenvedély nélkül a világban semmi nagyot* nem vittek véghez".[20] Már a felvilágosodás is az emberségnek erre a tágasságára, szélességére és mélységére törekedett, noha nem mindenütt érte el és olykor csupán szofisztikusan tudta megalapozni ezt; ez a törekvés Hegelnél is puszta megközelítés marad, és nem jut el mindenoldalú beteljesedéshez, különösen az intenzív-bensőséges oldalról nem. Mégis Hegelnek az a kísérlete, hogy az ember világát mint evilági és önmaga által alkotott világot értse meg és fejtse ki, fellépéséig a legnagyobbszabású ilyen célzatú nekirugaszkodás.

Ebben a világlátásban gyökeredzik az is, amit Hegel második ontológiájának nevezünk. Ami a felvilágosodás számára a termé-

szet volt, minden felemásságával együtt, az Hegel számára a szellem (az eszme, az ész), szintén minden benső ellentmondásosságával. Ezek mindenekelőtt a világát megalkotó és megértő ember genezisének Hegel által megismert mozgató és mozgó ellentmondásai, tehát a folyamat ellentmondásosságának koncepciói, nem pedig e koncepción belüli ellentmondások. (Ez utóbbiakra később térünk rá.) Hegel a *Fenomenológiá*-ban azt a folyamatot ábrázolja, hogy miként jön létre az ember tudata benső adottságainak részint öntevékenyen alkotott, részint természetileg adott környezetével való kölcsönhatásából, hogyan bontakozik ki a tudat, hasonló, de magasabbrendű kölcsönös vonatkozások következtében öntudattá, miként fakad az embereknek ebből a fejlődéséből a szellem mint a lényegileg emberi nembeliség meghatározó elve. A szellemmel, és természetesen a hozzá vezető úttal, az őt alkotó dialektikus elvekkel fellépnek ennek a hegeli ontológiai vonalnak más, akaratlan ellentmondásai: magának a szellemnek a koncepciójában meglévő benső ellentmondásosságok.

Ez az ellentmondásosság az ember és a társadalom viszonyában rejlik. Amikor Hegel ennek a viszonynak mint szellemnek ontológiailag önálló alakot akar adni, akkor még nem tér el az objektív igazságtól, mert a társadalmi lét – akármilyen is önmagában véve – valóban az egyes ember egyéni tudatától függetlenül létezik, vele szemben nagymértékben önállóan meghatározó és meghatározott dinamikája van. Ezen mit sem változtat, hogy mozgalmassága az egyéni tettek és szenvedések stb. sajátságos szintézise, mert ezek ugyan – közvetlenül, de csupán közvetlenül – az egyes ember tudatából indulnak ki, de okaik és következményeik jól láthatóan különböznek attól, amit az egyén közben gondolt, érzett és akart. Ha ez a szerkezet érvényes már az egyéni tudatra is, amely persze csak társadalmi összefüggésben jöhet létre, akkor minőségileg felfokozott módon érvényes ott is, ahol különféle egyéni aktusok egymással szétválaszthatatlanul összefonódva társadalmi mozgást eredményeznek függetlenül attól, hogy egyénileg támogatni vagy támadni kívánják-e egymást. A társadalmi lét ontológiája szempontjából tehát teljességgel jogosult, ha sui generis létet tulajdonítunk az egyedi aktusok ilyen totalitásának, ilyen dinamikus-ellentmondásos összefüggésének.

Hegel, főként a *Fenomenológiá*-ban teljességgel tisztában van az egyes személynek és a társadalomnak ezzel a szétválaszthatatlan kölcsönös vonatkozásával: „Ez a szubsztancia éppúgy az általános *mű*, amely az összességnek és mindenkinek a *tevékenysége* által egységükként és egyenlőségükként hozza létre magát, mert ez a *magáértvaló lét*, a személyes én, a tevékenység. Mint a szubsztancia *az önmagával való* szellem rendíthetetlen, igazságos *azonosság;* de mint *magáértvaló lét* a szubsztancia a felbomlott, önfeláldozó jóságos lényeg, amelyen mindenki elvégzi a saját munkáját, széttépi az általános létet, és kiveszi belőle a maga részét. A lényeg ilyen felbomlása és egyedivé válása éppen mindenki tevékenységének és személyes énjének mozzanata; ez a szubsztancia mozgása és lelke, és a kialakított általános lényeg. A szubsztancia éppen azért nem holt lényeg, hanem *valódi* és *eleven,* mert ő a személyes énben feloldott lét. Így hát a szellem az önmagát hordozó abszolút reális lényeg."[21] A szellemnek nevezett társadalmi képződmény helyes arányait nem zavarja meg, hogy itt Hegel már bizonyos mértékig túlhangsúlyozza a szellem szubsztanciális önmagát-hordozó voltát. Hegel akkor is teljességgel a valóság talaján mozog, amikor a *Történelemfilozófiá*-ban hangsúlyozza: a társadalmi létnek, az egyes ember szellemben való részesedésének lényeges mozzanata, hogy az ember elfordult azoknak a természeti viszonylatoknak a közvetlenségétől, amelyek az állati életet jellemzik. „Az ember mint szellem nem közvetlen, hanem lényegileg önmagába visszatérő lény. A közvetítésnek ez a mozgása a szellem lényeges mozzanata. Tevékenysége a közvetlenség meghaladása, tagadása, és ezzel az önmagába való visszatérés; ő tehát az, amivé tevékenysége révén teszi magát. Szubjektum, reális valóság csak az, ami visszatért önmagába. A szellem csak mint eredménye létezik."[22] Persze a *Történelemfilozófia* további részeiben és különösképpen a *Jogfilozófiá*-ban a szellem olykor, gyakran, fetisizált-megmerevült alakot ölt, elválik azoktól a genetikusan mindenkor döntő dinamikus összefüggésektől, amelyek az egyének aktivitásához fűzik, és tisztán önmagáért létező öntudathoz jut, amelyben a szellem önálló elemei (mindenekelőtt a polgári társadalom) látszólag teljesen feloldódnak a szellem általánosságában, s amelyben a tisztán önmagát hordozó szellem for-

máinak fogalmi dialektikája helyettesíti a valódi társadalmi-történelmi dialektikát.

Ha most felvetjük a kérdést, hogyan merevedett meg és torzult el Hegel történelmi dialektikája, akkor eljutunk ahhoz a problémakomplexushoz, amelyet korábban második ontológiájának neveztünk. A felvilágosodás összefüggéseket, rendszertant megalapozó természet-elvében magában véve mégúgy hemzseghetnek is az ellentmondások, de maga az elv nem feltétlenül követ el erőszakot a rendszert alkotó tárgyiasságokon, legfeljebb a társadalmiság területén csap át a természetszemlélet (mechanikus) materializmusa öntudatlan és ezért filozófiailag leküzdetlen idealizmusba, mivel a társadalmi jelenségeket elvileg nem lehet a természetből levezetni, bárhogyan fogják is azt fel. A hegeli szellem kiküszöböli ezt a nehézséget, de persze ezért egészen új nehézségek és ellentmondások előidézésével kell megfizetnie. Egyelőre még nem beszélünk az ontológiai megfordítás problematikájáról: míg a felvilágosodásnak át kellett mennie a mechanikus materializmusból az idealizmusba, a klasszikus német filozófiának már a természeti megismerést is át kellett tennie az idealizmus filozófiai nyelvezetére, hogy megteremthesse a természet és társadalom egységes képének homogeneitását. E filozófiai rendszerezés első jelentős kísérletei Fichte és Schelling művei; a hegeli rendszerkísérlet közvetlenül új vonása abban rejlik, hogy ő az új ontológia logikai megalapozására vállalkozott. Ez, mint másutt részletesen kimutattuk,[23] új mozzanat a klasszikus német filozófiában; Kant, Fichte és Schelling, persze nagyon eltérő értékítéletekkel, átvették a hagyományos formális logikát, de ontológiai mondanivalójukat ettől lényegileg függetlenül fejezték ki: csak Hegelnél válik a – dialektikusan újrateremtett – logika az új ontológia hordozójává.

Ez a tendencia Hegelnél kezdettől fogva határozottan kitűnik. Már abban az írásában is, amelyben Schelling filozófiai irányzatát védelmezte Fichtéével szemben, az objektív idealizmusnak ebben a kanti–fichtei szubjektív idealizmus ellen irányuló első elméleti manifesztumában Hegel programszerűen Spinoza koncepciójához nyúlt vissza,[24] akit nem nevez itt néven, hanem csak úgy említ meg, mint „egy régebbi filozófus"-t. De fejtegetése döntő szerepet játszik ebben a vitában. „A (szubjektív képzetek rendje és kapcso-

lata ugyanaz, mint a dolgok (az objektivitás) rendje és kapcsolata'. Minden csak *egyetlen* totalitásban van; az objektív totalitás és a szubjektív totalitás, a természet rendszere és az intelligencia rendszere egy és ugyanaz; egy szubjektív meghatározottságnak ugyanaz az objektív meghatározottság felel meg."[25] E Spinozához való visszatérés arra szolgál, hogy Kant ismeretelméletét a gondolkodás történetének puszta epizódjává fokozza le. Spinoza eredeti álláspontja persze csak csírájában tartalmazta a későbbi problematikát; a világ fennkölten dogmatikus és statikus egysége parancsoló módon meghatározta minden neki adekvát gondolkodással való azonosságát. Csak a felvilágosodás mimézis-elméleteiben ágaznak szét határozottabban a szubjektív és objektív mozzanatok, hogy ismeretelméletileg a tükrözöttnek és valódi tárgyának tartalmi és formai egybeesésében eggyé váljanak. Mivel itt Hegel a kanti ismeretelmélet ellen fordul, mint modern idealista (az antik idealizmus még összeegyeztethető volt a mimézissel) nem játszhat ki egy kifejezett mimézis-elméletet Kant és Fichte ismeretelméleti-ontológiai szubjektivizmusa ellen, ellenkezőleg, a schellingi úton továbbhaladva az azonos szubjektum-objektumot kell mozgósítania ellene. „Ha a természet csak anyag, és nem szubjektum-objektum, akkor nem lehet róla olyan tudományos konstrukciót kialakítani, amelyik számára a megismerő és a megismert szükségképpen egy."[26]

Az azonos szubjektum-objektummal elérkeztünk annak a problematikának a kiinduló pontjához, amit Hegel második ontológiájának neveztünk. Mert a felvilágosodás mimézis-elmélete, mechanikus jellege miatt, képtelen volt ugyan arra, hogy megmagyarázza a valóság szubjektumtól független tárgyainak a szubjektumban való helyes visszatükröződését, az azonos szubjektum-objektum elmélete viszont filozófiai mítosz, amely a szubjektum és az objektum állítólagos egyesítésével szükségképpen erőszakot tesz az ontológia alapvető tényein. Nem téveszthetjük persze szem elől ennek az – átmenetileg – sommásan szigorú ítéletnek a kimondásakor az elmélet új ismeretek felé vezető, haladó mozzanatát sem. A Spinozához való visszatérés ugyanis nem véletlen: a szubjektum végső evilágisága, elválaszthatatlan összefüggése a valódi tárgyi világgal, a világnak e két realitás kölcsönös vonatkozásából kibontakozó adekvát megragadása itt filozófiai mítosz formájában fejeződik ugyan

ki, ez azonban mégis sokkal erősebben tör az objektív valóságra, mint Kant szubjektivisztikusan transzcendáló ismeretelmélete, noha ez lehetőséget ad egy gyakorlati-empirikus manipulációs praxisra is. A német klasszikus filozófiának, mindenekelőtt Hegelnek a történetfilozófiai tragédiája éppen abban rejlik, hogy a materializmus mechanikus jellegének és a kanti idealizmus transzcendensen szubjektív oldalainak egyidejű legyőzésére törekedve az azonos szubjektum és objektum tételezésére kényszerült, tehát olyan álláspontra, amely nemcsak magábanvéve, egy realisztikus ontológia álláspontjáról nézve volt tarthatatlan, hanem egyúttal német tekintetben egy elmúlt, túlhaladott korszakhoz tartozott, amelyben a materializmus és az idealizmus ellentétességig menő differenciálódása még nem bontakozott ki olyan nyíltan és világosan, mint a felvilágosodás óta.

Részint ezért sokkal problematikusabb Hegel visszatérése Spinozához, mint amilyen Spinoza eredeti tétele a maga idejében volt. Ez a problematika azonban Hegelnél, különböző, egymással összefüggő motívumok következtében tovább fokozódik. Az első motívum az, hogy a dolgok és eszmék rendjének és összekapcsolódásának azonosságát Hegelnél sokkal súlyosabban terhelik meg a diszkrepanciák, mint ez eredetileg Spinoza statikus „more geometrico" megtervezett filozófiájában történt, mivel ez az azonosság Hegelnél történelmi-dinamikus jelleget kapott. A „more geometrico" egy – Spinoza korában lehetséges – ontológiai félhomályt teremt a valóság és a visszatükröződés között, főként azért, mert e kor természetismerete még sokkal „geometriaibbnak" láthatta a fizikai tárgyiasságokat és tárgyi viszonylatokat, mint ez a későbbi korokban lehetséges volt. A fizika területén Hegel korában még nem következett be ebben a kérdésben döntő változás, még ha a tudományos kémia kialakulása, fontos biológiai stb. felfedezések nagyon messzire eltávolították is a természetről alkotott képet Spinoza korának természetfelfogásától. Még élesebb ez az ellentmondás, ha a társadalmi jelenségeket vesszük szemügyre. A helytálló és a helytelen, az igaz és a hamis, a jó és a rossz stb. világos, egyértelmű logikával és etikával megalapozott szétválasztása a francia forradalom után fokozottan dinamikus-történelmi jelleget öltött, és Hegel sajátossága jelentős kortársaihoz képest nem utolsósorban azon

alapul, hogy a leghatározottabban, legátfogóbban és legmélyebben vetette fel ezt a komplexust mint problémát. Tehát imént idézett első írásában, amely még Schellinggel való szövetségének – problematikus – bizonyítása véget született meg, hivatkozhatott ugyan Spinozára, használhatta általános módszertani kiindulópontként a szubjektivitás és objektivitás Spinoza által meghirdetett egységét; de már ebben a korai írásában tovább kellett haladnia a szubjektum és objektum azonosságához, olyan szférába kellett belépnie, ahol a régi félhomályt, amely elmosta a tárgy és a mimézis minőségi ontológiai különneműségét, szükségképpen eloszlatta egy új dinamikus megismerés vakító fénysugara.

Itt még vázlatszerűen sem rajzolhatjuk meg az azonos szubjektum-objektum létrejöttének történetét és fejlődése benső szükségszerűségét. Csak azt kell kimutatnunk, hogy milyen következményekkel járt ez a koncepció Hegel ontológiájára nézve. Jegyezzük meg rögtön: Hegel itt is sokkal józanabb és realisztikusabb, mint Schelling. Míg ez utóbbi abban látta a természet és az emberi világ közti különbséget, hogy az azonos szubjektum-objektum az előbbiben öntudatlanul, az utóbbiban tudatosan hordozza a tárgyiasságot, viszonylatait, mozgásait stb., Hegel szerint a természetben nem létezik semmilyen hatékony szubjektív elv. Ez egyrészt jelentős lépés Schellingen túl, a természet ugyanis így – még ha, mint látni fogjuk, ontológiailag fantazmagorikus alapon is – szubjektumtól mentes, minden szubjektivitással szemben tökéletesen közönyös létezési módjában szemlélhető. A természet megismerése szempontjából ebből az következik, hogy „visszalépünk a természeti dolgoktól, meghagyjuk őket olyanoknak, amilyenek, és hozzájuk igazodunk."[27] Ebből, a romantikus természetfilozófusokkal ellentétben, olyan felfogás alakul ki a természet teljességéről, a természet megismerésének lehetőségéről és sajátosságáról, amely a kutatás egyetlen részletkérdésében sem jelenthetett elvi akadályt az objektív, dezantropomorfizáló módszerek számára. (Vizsgálatunknak és illetékességünknek körén kívül esik annak megítélése, hogy vajon maga Hegel keresztülvitte-e és ha igen, akkor mennyiben vitte keresztül ezt az akkor lehetséges szinten.) Csak annyi bizonyos, hogy az alapkoncepció éppoly kevéssé zár ki egy modern természettudományos tárgyalást, mint a kanti, persze azzal a fontos ontológiai kü-

lönbséggel, hogy Kantnál pusztán a jelenségvilág a megismerés tárgya, Hegelnél viszont az önmagában létező.

Az azonos szubjektum-objektum ön-elérésére vezető kibontakozás ontológiailag megteremtett hierarchiájának álláspontjáról a legalacsonyabb helyet nyilvánvalóan a természet foglalja el: „A természet a *másként-lét* formájában megjelenő eszmeként adódott. Mivel így az *eszme* mint önnön negatívuma vagy saját *külsődlegessége* létezik, ezért a természet nemcsak viszonylag ehhez az eszméhez képest (és ennek szubjektív egzisztenciájához, a szellemhez képest) külsődleges, hanem a *külsődlegesség* az a meghatározás, amelyben a természet mint természet létezik."[28] „A természet tehetetlensége – mondja Hegel a *Logiká*-ban – abban áll, hogy nem tudja rögzíteni és bemutatni a fogalom szigorát, és szétszéled ebben a fogalomnélküli vak sokrétűségben." Ez Hegel egész természetfelfogására nézve nagyon messzemenő következményekkel jár, amit igen élesen és világosan fejez ki közvetlenül az iménti idézethez kapcsolódva: „A sokféle természeti nemeket és fajokat nem kell többre becsülni a szellemnek képzeteiben felbukkanó önkényes ötleteinél. Mindkettő lépten-nyomon mutatja ugyan a fogalom nyomait és sejtéseit, de nem hűséges képmását tárják fel, mert szabad önmagán kívüli létét alkotják; a fogalom éppen azért abszolút hatalom, mivel különbségét önálló különbözőség, külsődleges szükségszerűség, véletlenszerűség, önkény, vélekedés alakjában bocsáthatja szabadon, de ezeket mégsem kell a *semmisség* elvont oldalánál többre tartani."[29] A hegeli természetfilozófia e kiindulópontjának következményeit itt nem akarjuk és nem is tudjuk közelebbről szemügyre venni. Csak azt állapítjuk meg, hogy a természet e rendszerből szükségszerűen következő ontológiai meghatározásának következtében Hegel képtelen észrevenni és elismerni a történetiséget a természetben. Noha ő maga a társadalom területén a történetiség úttörő teoretikusa volt, és noha az evolúciós elmélet akkoriban a levegőben lógott, és olyan kortársai, mint Németországban Goethe és Oken, Franciaországban Lamarck és Geoffroy de St. Hilaire már jelentős teljesítményekkel elő is készítették, maga Hegel nemcsak vak maradt e problémával szemben, hanem mint problémát elvileg el is utasította. Ezt írja róla *Természetfilozófiá*-jában: „Az evolúciónak, amely a tökéletlennel, formátlannal kezdődik,

olyan a menete, hogy először volt a nyirkosság és a víziképződmények, a vízből állítólag növények, polipok, puhatestűek, azután halak képződtek, azután a szárazföldi állatok; az állatból származott volna végül az ember. Ezt a fokozatos változást nevezik magyarázatnak és megértésnek, és még mindig grasszál ez a természetfilozófia-szülte elképzelés; de ez a mennyiségi különbség, ha legkönnyebben érthető is meg, mégsem magyaráz meg semmit."[30]

Ezzel elérkeztünk a hegeli ontológia egyik legfontosabb ellentmondásához; még foglalkozni fogunk ennek jellegzetességével, amelyet éppen a természetnek az így kialakult fölöttébb problematikus hierarchiában betöltött helye határoz meg. Itt csak, mint oly gyakran Hegelnél, általános természetfelfogásának ontológiailag egészséges és helyes oldalára utalunk, amelynek levezetése és végigvitele másrészt megoldhatatlan ontológiai antinómiák útvesztőjébe vezet. Azokra a következményekre gondolunk, amelyek az emberek, az emberi tevékenység számára az ilyen természetfelfogásból erednek. Epikurosz, akit Hegel gyakran igazságtalanul és hamisan ítélt meg, először az etika számára fogalmazta meg ezt a természettel kapcsolatos magatartást. A jelentős Hegel-ismerők mégis kellő megértéssel helyeselték természet-ontológiájának ezt az oldalát. Heinrich Heine például így számol be *Vallomásai*-ban egy Hegellel folytatott beszélgetéséről: „Szép csillagfényes estén egymás mellett álltunk az ablakban, és én, huszonkét éves ifjú ember, aki éppen jót ettem és kávét ittam, a csillagokról kezdtem rajongva beszélni, és az üdvözültek tartózkodási helyének neveztem őket. A mester azonban maga elé mormolta: ‚A csillagok, hüm! hüm! hüm! A csillagok csak fényes kiütések az égen!' – ‚Az isten szerelméért!' – kiáltottam –, ‚nincs hát odafent boldog hely, ahol jutalomban részesülne halál után az erény?' Ő azonban fakó szemével szigorún rám meredt és metszően így szólt: ‚Tehát ön borravalót akar, amiért gondozza beteg anyját, és bátyjaurát nem mérgezte meg?'"[31] És Lafargue Marxra emlékezve erről tudósít: „Gyakran hallottam, amint Hegelnek, fiatalkora filozófiai mesterének mondását ismétli: „Még egy gonosztevő bűnös gondolata is nagyszerűbb és fenségesebb, mint az égbolt csodái."[32] Ezek korántsem Heine és Marx gondolati poentírozásai, hanem általános kor-érzés fejeződik ki bennük. Már a fiatal Goethe is ezt mondatja Prometheuszával:

„Azok a csillagok ott fenn / Miféle jogon / Bámulnak meg engem?" – vagy íme a *Téli utazás a Harz-ban* költői képe: „Mögötte a bokrok / Összecsapódnak, / ismét feláll a fű . . ."

Epikurosznak ezzel az etikai megújításával, ami Hegelnél akaratlan, történelmileg öntudatlan, és elméletileg mégis végigvitt tendencia volt, végetér a nagy filozófiában a panteizmus közjátéka. A reneszánsz nagy ontológiai forradalma a világ filozófiai gondolkodása számára lényegileg megsemmisítette az emberi létnek és cselekvésnek valamely vallási transzcendenciából levezetett értelmét. Ez a tendencia azonban – kivételes esetektől eltekintve – egy dogmatikusan rögzített vallásos világnézetet szabadon lebegő, a világ felé nyitott, de még mindig gyakran félig vallásos világnézettel helyettesített. Ebből természetszerűen következett, hogy a transzcendens isten eltűnt ugyan az ontológiából, vagy legalábbis tökéletes tárgyiatlanságig sápadt, de – ismét kivételes esetektől eltekintve – a Deus sive natura váltotta fel. Amikor Schopenhauer a panteizmust gonoszkodva és szellemesen udvarias ateizmusnak nevezi, akkor ezzel még csak felszínesen jellemzi ennek nagy, vezető irányzatát. Ami Giordano Brunótól Spinozán keresztül Goethéig a természet „istenítéseként" jelenik meg, az világtörténelmi szempontból a vallásos világnézet utóvédharca ugyan, egyszersmind azonban az ember természethez való új viszonyának előcsatározása is. Átmeneti jellege ellenére, sőt, éppen emiatt, őszinte, történelmileg megalapozott világnézetből fakadt. Tömören és leegyszerűsítve ezt mondhatnánk: az egymástól olyannyira különböző panteizmusokat az egyesíti, hogy feltétel nélkül és örömmel elismerik a Kopernikusz és Galilei óta kialakult új viszonyt a természethez, és nem hajlandók ebből világnézetileg olyasféle pascali következtetést levonni, miszerint az ember elhagyatott az idegen és végtelen világmindenségben. Ez azonban sokkal több, mint az új természet-kép által kiváltott világnézeti pánik puszta elutasítása, ez nagy kísérlet arra, hogy az embertől idegen kozmoszban emberi hazát fedezzenek fel, és a humanizmust megbékítsék a természeti világnak ezzel az embertől idegen jellegével. (Itt is fontos mérföldkő a goethei Prométheusz.) Természetesen ebben az összefüggésben még csak nem is jelezhetjük e tendencia fejlődését. Mégis világosan kellett beszélnünk róla, mert Hegel ellen gyakran emelték a pan-

teizmus vádját, ami ellen mindig szenvedélyesen védekezett. Azt hisszük: joggal. Hegel nem volt panteista még Goethe és a fiatal Schelling módján sem. A Másként-létben lévő eszméről, vagyis a szubjektumtól ontológiailag elidegenült természetről kialakított természetfelfogása kizár minden panteizmust, és Hegel természetfilozófiáját ebből a szempontból az epikuroszi materializmus mellé állítja. Persze csak a panteizmussal való ellentétében. Imént utaltunk természetszemléletének közvetlen következményeire, és később látni fogjuk, milyen megoldhatatlan antinómiákat tartalmaz ez vallással kapcsolatos állásfoglalása szempontjából.

A hegeli természetfelfogást az imént mint „elidegenült" természetet jellemeztük, és ezzel a kifejezéssel máris hangsúlyoztuk, hogy mennyire különbözik ez az új tudomány és a filozófiai materializmus emberi nézőponttól idegen, vele szemben közönyös természetképétől. A legnagyobb panteisták is hajlanak az ilyen szemléletre, de ez éppoly kevéssé változtat korábbi fejtegetéseinken, mint azon, hogy a hegeli koncepció némely tekintetben hasonló következtetésekre vezet. Az idegenség és az elidegenültség közti különbség tisztán ontológiai értelmű. Az azonos szubjektum-objektum dinamikus-dialektikus konkretizálásából fejlődött ki, olyan folyamatban, amelyben a szubsztanciának szubjektummá kell átalakulnia. Hegel rendszere lényegének tekinti, hogy „az igazat nemcsak *szubsztanciaként* kell felfogni és kifejezni". Az eleven szubsztancia a lét, „amely valójában *szubjektum*", de „csak amennyiben önmaga tételezésének mozgása vagy önnön mássá válásának önmagával való közvetítése . . . Önmagának kifejlése ez, a kör, amely végét céljaként feltételezi és kezdetben birtokolja, és amelyet csak a kivitelezés és a vége tesz valóságossá."[33] A szubsztancia visszaváltoztatása szubjektummá misztikus csoda volna, ha Hegel valóban és következetesen végigvitte volna ontológiailag. Ehhez azonban Hegel mindig túl józan és realisztikus volt. Amikor a *Fenomenológiá*ban a szubsztancia szubjektumba való visszavételéről beszél, akkor nem férhet kétség ahhoz, hogy a szubsztancia szubjektum által történő tökéletes (abszolút) megismerésére gondol, ami – tisztán ontológiailag – nem vág egybe az elvontan meghirdetett elmélettel. Hegel ezt mondja: „Először ezért csak a szubsztancia *elvont mozzanatai* tartoznak az *ön*tudathoz; de mivel ezek mint tiszta mozgá-

sok tovább hajtják önmagukat, tovább gyarapodik az öntudat, míg az egész szubsztanciát elragadja a tudattól, lényegiségeinek egész építményét magába szívja, és . . . ezeket megteremti önmagából és ilymódon egyúttal újból helyreállítja őket a tudat számára."[34] Ez maga a külsővéválás, amely ismét helyreáll itt, közelről és konkrétan szemlélve szintén nem pusztán misztikus ontológiai aktus, hanem a megismerésen belüli probléma; Hegel szerint „az öntudat külsővéválása az . . . ami a dologiságot tételezi."[35] Mégis e fontos konkrét egyedi esetekben megmutatkozó ismeretelméleti fenntartás ellenére, helytelen volna, ha azt gondolnánk, hogy Hegel ontológiai alapgondolata pusztán ebben a racionalizáló megszorításban van meg. Ellenkezőleg, egész tárgyiasság-elméletének ez szakadatlanul az ontológiai alapja, így hát a fiatal Marxnak a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban kifejtett kritikája is e logizáló ontológia közepébe talál: „Ezért a *tudat tárgyát* kell legyőzni. A *tárgyiasság* mint olyan az ember *elidegenült* viszonyának számít, amely nem felel meg az *emberi lényegnek,* az öntudatnak. Az embernek mint idegen, az elidegenülés meghatározása alatt létrehozott tárgyias lényegnek az *újra-elsajátítása* nemcsak az *elidegenülésnek,* hanem a *tárgyiasságnak* a megszüntetését is jelenti, vagyis tehát az ember *nem-tárgyias, spiritualisztikus* lényegnek számít."[36] De még azon a lehetőségen belül is, amelyet Hegel nyitva hagy az elidegenülés visszavétele, legyőzése számára, a természet megszüntethetetlenül elidegenült marad, és ezért minden korábban hangsúlyozott ontológiai meghatározásán érződik a szélsőségesen túlfeszített spiritualizmus végzetes mellékíze.

Már ezek az elemzések is megmutatják, hogy az azonos szubjektum-objektumnak, a szubsztancia szubjektummá való átváltozásának hegeli ontológiája kifejezetten logikai megalapozottságú. Beszéltünk már arról, hogy Hegel a klasszikus német filozófia fejlődésében egyedül áll azzal a tendenciával, hogy logikára építse fel az ontológiát, olyan ontológiát, amely a legmegfelelőbb kifejezését csak a logikai kategóriákban, a logikai viszonylatokban találhatja meg. Ennek egyrészt az a következménye, hogy Hegel az egyetlen, aki ezzel az új világismerettel összefüggésben lefekteti egy új, dialektikus logika alapjait, másrészt, mivel új ontológiája ebben az új logikában fejeződik ki, ontológiai tartalmakkal terheli túl a logi-

kai kategóriákat, és megengedhetetlen módon ontológiai viszonylatokat épít be ezek vonatkozásaiba s egyúttal a legfontosabb új ontológiai ismereteket gyakran el is torzítja azáltal, hogy logikai formákba kényszeríti őket. Itt elsősorban az ontológia területén ily módon keletkezett antinómiákkal kell számot vetnünk; Hegel leglényegesebb és jövővel leginkább terhes ontológiai felfedezéseivel és ezeknek a megismerésre vonatkozó következményeivel e fejezet második részében foglalkozunk majd. Ezek az antinómiák főként a hegeli logika sajátos jellegéből fakadnak. Ez egyrészt a dialektika magasabb fokán meg akarja őrizni magában minden egyes logika sajátosságát, vagyis a valóság legáltalánosabb összefüggéseit a tiszta gondolat közegében akarja kifejezni. Másrészt azonban, a hagyományos logikákkal ellentétben, amelyek a valóság tárgyiassági formáit, összefüggéseit stb. magától értetődően adottaknak ismerték el, hogy a specifikus logikai formákat kimunkálhassák belőlük, a hegeli logikának, mivel egyúttal ontológia (és ismeretelmélet) akar lenni, olyannak kell mutatkoznia, mintha nem egyszerűen elfogadná és pusztán logikailag dolgozná fel a tárgyakat stb., hanem legalábbis együtt létezne velük: a logikában a tárgyaknak nemcsak elrendeződniük kell a logikára jellemző módon, ellenkezőleg, valóságos lényegük is éppen az itt végrehajtott besorolás révén jön csak igazán létre. Már ennek is az a következménye, hogy a hegeli logika, igazi kategoriális gazdagsága mellett, a valóság tárgyait és összefüggéseit is logikai tárgyiasságoknak és összefüggéseknek tekinti, holott itt a logikai elem e tárgyak sokoldalú, lényeges és tartalmi sajátosságának legfeljebb egy mozzanata lehet. Gondoljunk például a vonzásra és taszításra, mint a magáértvaló lét mozzanataira, ahol persze ismét vitathatatlan, hogy még itt is szerepet játszanak egyebek között igazi logikai viszonylatok is. Talán még feltűnőbb egy látszólag az ellenkező oldalon előforduló eset. A konkrét lét (Dasein) kategóriájának tárgyalásakor ezt mondja Hegel: „etimológiailag véve: lét egy meghatározott *helyen;* de a térképzet nem tartozik ide."[37] Mondhatta volna ezt bármelyik kantiánus és fenomenológus, aki a logikát meg akarja tisztítani minden pszichológiai alkotó elemétől. Itt azonban nem térképzetről, van szó, hanem arról a kérdésről, hogy vajon a hic et nunc a konkrét lét lényeges tárgyiassági formájához tartozik-e. Egy for-

mális logika tagadhatja ezt, de a valóságos ontológiai tárgyiasságra való orientáció nem; mert ontológiailag nincs konkrét lét hic et nunc nélkül. Hegel persze nagyon jól tudja ezt, de az azonos szubjektum-objektum ontológiája, amelyben a tér és az idő csak a logika beteljesülése után, a természetfilozófiában jelenik meg, megtiltja neki, hogy elismerje. Így gátolja és károsítja egymást igen sok, ontológiailag fölöttébb fontos kérdésben Hegel két ontológiája.

A módszernek ezt a meghasonlottságát tovább fokozza, hogy a hegeli logika egyúttal ismeretelmélet is. Persze nem Kant, és kiváltképpen nem Kant követőinek értelmében. Az azonos szubjektum-objektum logikai-ontológiai alapja kizárja az ilyen ismeretelmélet „kritikai" dualizmusát. Nincs szó – legalábbis tudatosan és szándékosan – a mimézis ismeretelméletéről sem, amelynek az a feladata, hogy megállapítsa a tükrözött megegyezését az önmagában létező valósággal. A hegelianizmus felbomlása után bekövetkező hanyatlás idején gyakran beszéltek itt Hegel dogmatizmusáról. Jogtalanul! A magábanvaló lét megismerhetőségének elismerése korántsem jelent kritikátlan dogmatizmust. Hegel folyvást minden magábanvaló intenzív végtelenségéből indul ki, és teljességgel tisztában van minden megismerési aktus pusztán megközelítő jellegével, sőt, éppen az ő érdeme, hogy a megközelítést a dialektikus ismeretelmélet középpontjába állította. Már ez is gyökeresen új és fölöttébb termékeny motívumot vezet be az ismeretelméletbe, amely azonban természetesen csak a dialektikus materializmus mimetikus ismeretelméletében bontakozhat ki tökéletesen. De maga a dialektika, amelyet Lenin Hegel ismeretelméletének mondott, igen lényeges pontokon forradalmasítóan fontos és helyes összefüggésekre vezetheti rá az ismeretelméletet, éppen ott, ahol csakugyan függ a valósághű ontológiától; elébe vágva későbbi fejtegetéseknek, az értelem és az ész dialektikus viszonyára utalok, ahol Hegel szinte egycsapásra rendet teremtett a túlfeszített racionalizmus és az ellenzékeképpen hamisan kifejlődött irracionalizmus ősrégi, helytelen antinómiájának kérdésében.

Noha fontos szerepe van annak, hogy az ismeretelméleti szempontok belejátszanak Hegel ontologikus logikájába, a döntő antinómiák mégis abból keletkeznek, hogy az ontológiai tényállások, a logikai formaelemekbe bekényszerítve, lényegesen eltorzulnak. Itt

csak két, persze perdöntő, esetet tárgyalhatok; az itt kibontakozó problémakör valóban átfogó feltárásához Hegel egész logikájának átfogó kritikai tárgyalására volna szükség. Az első ilyen kérdés az, hogy milyen szerep illeti meg a tagadást a dialektika dinamikus kifejtésében. Akárcsak az egész újabbkori logikában, Hegelnél is döntő jelentőségű Spinoza meghatározása, az „omnis determinatio est negatio", sőt éppen nála a fogalmak dialektikus mozgásának alapvető motorjai a tagadás és a tagadás tagadása. Ez mind logikailag, mind pedig ismeretelméletileg jogosult. Csak az a kérdés, hogy vajon ez az egyetemesség az ontológiára is érvényes-e? Maga Hegel nagymértékben tisztában van az itt jelentkező nehézségekkel. Abban a híres levezetésben, amelyben a kifejlést a lét és a semmi dialektikájából származtatja, már elöljáróban hangsúlyozza, hogy az itt előforduló semmi korántsem „valaminek a semmije nem meghatározott semmi", hanem „a semmi a maga meghatározatlan egyszerűségében". De ő maga is rögtön látja, hogy ha a semmi egyszerűen semmi maradna, akkor ebből sosem lehetne (logikailag sem) valamiféle kifejlést levezetni; így hát a semminek a „másikjába, a létbe" kell átmennie.[38]

Ezzel azonban nemcsak feladta a maga paradox voltában lenyűgöző „kezdetet", hanem – akaratlanul és öntudatlanul – elárulta, hogy a semmit ontológiailag sohasem lehet tulajdonképpeni, szószerinti értelemben venni, hanem minden konkrét esetben odáig kell tompítani, hogy a lét csak „a másténtlét nemlétének" értelmezhető.[39] Ezzel azonban elvette a lét és a semmi tulajdonképpeni dialektikájának, a tagadás ontológiában betöltött dinamikus szerepének az élét. Hegel a másténtlét és a másértvaló lét – jellegzetesen ontológiai – kategóriáit logikai nyelven fejezi ki, mivel úgy tesz, mintha ezekben a magábanvaló lét tagadását határozná meg. Ez nem más, mint minőségi viszony – nagyon elvonatkoztatott – létfogalmak között, aholis maga a viszony ontológiailag nem tartalmazza a tagadás egyetlen elemét sem. Kézenfekvő, hogy ha a valóság egy tényét a logika vagy az ismeretelmélet nyelvére ültetjük át, akkor az itt megmutatkozó – ontológiailag fölöttébb pozitív – különbségeket a tagadás formájában fejezzük ki, és ehhez persze még hozzá kell tenni, hogy a tagadás csak nagyon tökéletlenül és meghatározatlanul fejezheti ki a különbségeket, amiért a konkrét dia-

lektikus levezetésnél a tagadás mozzanatát mindig – per nefas – ki kell egészíteni a pozitív oldallal. Így például Hegel ezt mondja saját híres dialektikus fejtegetéséről, ahol a kifejlést a lét semmi által történő tagadásából vezette le: „Még nincs semmi, és valaminek ki kell fejlenie. A kezdet nem a tiszta semmi, hanem az olyan semmi, amiből valaminek ki kell indulnia; tehát már a kezdet tartalmazza a létet."[40]

Engels a maga világos és népszerű módján szemlélteti ezt a tényállást. Meg akarja értetni Dühringgel azt a hegeli tagadást, amely akkor megy végbe, amikor például egy árpaszemből létrejövő növény „tagadja" korábbi árpaszem-létét: „Vegyünk egy árpaszemet. Az ilyen árpaszemeket billiószám őrlik és főzik és erjesztik meg, és aztán elfogyasztják őket. De ha egy ilyen árpaszem megtalálja a számára normális feltételeket, ha kedvező talajra hull, akkor a meleg és a nedvesség hatására sajátos változáson megy keresztül, kicsírázik; az árpaszem mint olyan megszűnik, a tagadás tárgya lesz, helyébe a belőle keletkezett növény lép, az árpaszem tagadása."[41] A valóságban tehát számtalan esetben megsemmisül az árpaszem; ez a jogosult ontológiai kifejezés a „tagadás" logikailag meghatározott, ontológiailag azonban kevéssé értelmes műszavára. Csak meghatározott konkrét esetben fejlődik ki az árpaszemből biológiailag normális másként lététe, a növény. De egyrészt elvonatkoztató módon nem vesszük figyelembe ennek a másként létnek a konkrét, mérvadó meghatározásait, ha ezeket a mag „tagadásának" tekintjük, másrészt ezt a valóságos-dialektikus folyamatot elhomályosítja, ha a „tagadás" révén olyan esetekkel hozzuk formálisan egy nevezőre, amelyeknek tárgyilag semmi közük ehhez a folyamathoz. Engelsnek tehát azt a feladatot kellett volna megoldania, hogy elválassza az ontológiai-dialektikus tagadást a számtalan pusztán logikai-formális tagadástól; itt nyilvánvalóvá válik, hogy semmilyen formális, logikai vagy ismeretelméleti kritérium nem létezhet az ilyen különválasztás végrehajtására, hanem mindig a konkrét reális folyamathoz, tehát a konkrét valósághoz kell folyamodni, a megkülönböztető mozzanat tehát tisztán ontológiai, pozitív meghatározottságú. Nem tisztázza tehát, hanem összezavarja az összefüggéseket, ha az ilyen különnemű jelenségeket a „tagadás" logikai műszavának rendeljük alá.

Ez nem véletlenül történik, hiszen, noha a legáltalánosabb, legelvontabb ontológiai kategóriák végső soron minden létnek alapjául szolgálnak, a szervetlen természet egyszerű tényei (tehát nem az, amit Nicolai Hartmann képződménynek nevez) e kategóriák legtisztább, leghamisítatlanabb megjelenési módjai. És aki az itt felbukkanó ontológiai problémákat elfogulatlanul vizsgálja, okvetlenül arra a következtetésre jut, hogy itt egyáltalán nincs tagadás, csupán az ígylétből a másként-létbe való átváltozások láncolata, olyan viszonylatok láncolata, amelyekben minden elem egyúttal máslét és másértvaló lét is. Spinoza tagadás segítségével történő meghatározási módszerének logikai-ismeretelméleti helyessége és jelentősége egyáltalán nem érinti ezt az ontológiai problémát. Hiszen, ha egy másként-létnek (Engels imént idézett példájában a növénynek) a konkrét lényegét logikailag-ismeretelméletileg a tagadás segítségével határozzák is meg, ez nem tartalmazza ontológiailag, hogy ez a másként-lét a korábbi állapot tagadása volna. Azt sem szabad elfelejteni, hogy a tagadás Spinozánál is magának a meghatározásnak a módszertani mozzanata, szükségszerű logikai megjelenésmódja; Nicolai Hartmann nézeteinek elemzésekor kiviláglik, hogy e tétel megfordítása tökéletesen felbomlasztja a logikai-ismeretelméleti determinációt is, mivel a tagadás, létező, minőségileg meghatározott tárgyakra és folyamatokra alkalmazva, semmiképp sem vezethet valódi egyértelműséghez a meghatározásban. Ameddig olyan tárgyakról és folyamatokról van szó, amelyekben a mássáválás nem változtatja meg gyökeresen az alapvető létformát, ontológiailag teljességgel megengedhetetlennek tartjuk a tagadás kategóriájának alkalmazását; mint e létszféra gondolati visszfénye, kiesik az ilyen ontológiai tárgyak szubjektumtól idegen létezési módjából. A mássáválás csak ott fogható fel objektíve ontológiailag tagadásnak, ahol objektíve gyökeresen új fordulatot jelent a tárgyiasság- vagy folyamat-formákban. Így például egy élőlény halálának esetében, ahol megszűnik biológiai újratermelési folyamata, amely megszüntetve, vagyis a biológiai újratermelés törvényeinek alárendelve tartalmazza a fizikai és kémiai törvényszerűségeket is, és ahol az egykori szervezet meglévő anyagát ismét anyagiságának normális fizikai-kémiai törvényei kerítik hatalmukba. Ebben az esetben, noha a tagadásnak itt sincs szubjektuma,

objektíve-ontológiailag tagadás megy végbe, nevezetesen a szervezet önújratermelési folyamatának tagadása, és ebből a tagadásból nem csupán valami egyszerűen új, hanem ezzel ellentétben ontológiailag új keletkezik. Ez a tényállás magasabb szinten megismétlődik a társadalmi létben. Itt persze a tagadásnak szubjektuma is van, de ez a szubjektum nem csupán mimetikus jellegű, mint a a természet viszonylataiban; tevékenysége és a benne meglévő tagadás már a társadalmi lét ontológiájának objektív mozzanata. A hegeli logika azáltal, hogy a tagadást elvont-általános logikai eljárással minden dialektikus folyamat egyik alapvető mozzanatává általánosítja, elmossa a társadalmi lét sajátosságát, amelynek felderítéséért Hegel egyébként a legtöbbet akart tenni és tett is. Főként ott látható ez, ahol a tagadás a társadalmi-gyakorlati tevékenységre vonatkozik. Az olyan logikailag megalapozott, tisztán elméleti ítéletekben, mint például: „nem létezik hétfejű sárkány", a tagadás formája megfelel a valódi tényállásnak (hiszen csakugyan az ilyen sárkányok létét tagadom, és semmi mást). Ha azonban azt mondom például, hogy „republikánusként tagadom a monarchiát", akkor ennek a mondatnak teljesen másfajta valóság felel meg: a monarchia létezik, de ne létezzen; ez azt jelenti, hogy társadalmi aktivitásra van szükség ahhoz, hogy nemlétezővé tegyük. A logikailag hasonlónak látszó kifejezés ezért igen különböző valóságokra vonatkozik, és ezért eltorzíthat bizonyos ontológiai tényállásokat. A valóságban ugyanis másról, sokkal többről van szó, mint pusztán elméleti tagadásról. A hétköznapi gyakorlatban ez a különbség valójában sokszor nem játszik döntő szerepet. Ha azonban – mint ez a tagadás érvényességének hegeli kiterjesztésekor történik – valódi különbözőségeknek kell kifejeződniük, akkor ez a pontatlanság a tények eltorzítására vezet. Például Engels, aki a tagadás tagadásának levezetésekor hasonló logikai formákat alkalmaz (másként-lét mint tagadás), maga is érzi azt a filozófiailag kényes helyzetet, amelybe ilymódon belemanőverezte magát. Miután ugyanis ezt az állítólag általános törvényt a legkülönbözőbb területekre alkalmazta, ezt mondja: „Amikor mindezekről a folyamatokról azt mondom, hogy a tagadás tagadásai, akkor valamennyit ez alatt az egy mozgási törvény alatt foglalom össze és éppen ezért figyelmen kívül hagyom minden egyes sajátos folya-

mat különösségeit."[42] De nehéz volna olyan valóban általános törvényt találni, amelynek különös megvalósulási formái, egymáshoz viszonyítva, képtelenségeket eredményeznének. A rákhalál természetesen különbözik valamely nagy ügyért vállalt hősi haláltól; ha azonban mindkettőt halálnak (az életfolyamatot valóban lezáró mozzanatnak) jellemzem, akkor nem következik be semmiféle képtelenség. Valódi létösszefüggéseknél ugyanis általánosságuk és különösségük szembeállítása nem vezethet képtelenséghez. (Természetesen a legnagyobb különbség sem abszurd még.) Ez csak akkor következhet be (sőt be is következik, szükségszerűen), ha formállogikai hasonlóságokat létformákká fújnak fel. Engels tehát maga utal arra az ontológiai problematikára, amely a tagadás tagadásának általa végrehajtott logicisztikai levezetésében rejlik.

A szervezet létrejöttében és halálában rejlő tagadás az egyetlen olyan általunk ismert eset, ahol szubjektum nélküli tagadással van dolgunk; úgy látszik, ez jelzi a lét két, ontológiailag különböző rétege közti dinamikus határt. Azok a tagadások, amelyekkel a társadalmi lét területén találkozunk, nemcsak ontológiailag kötődnek a szubjektum aktusaihoz, hanem lényegük is abból fakad, hogy minden társadalmi-emberi aktivitás szükségképpen alternatívákból nő ki, velük kapcsolatos választást, döntést feltételez. Az alternatívából kiindulva ezért a szubjektum, a tárgy megismert tulajdonságainak alapján, az objektív világ kettéosztását tételezi azoknak a reakcióknak a tekintetében, amelyeket a világgal való kölcsönös vonatkozásai kiváltanak belőle. A használható és a használhatatlan, a hasznos és a káros ellentététől halad ez a sor, sok társadalmi közvetítésen át, az olyan „legmagasabb értékekig", mint a jó meg a rossz. Az emberi gyakorlatnak és az ezt vezérlő gondolkodásnak egyneműsítenie kell a környező világot ahhoz, hogy ilyen, a tagadás által összekapcsolt-szétválasztott ellentétpárokat tételezzen. A szétszórtan heverő kövek, amelyekből az ősember a számára alkalmasnak látszókat kiválasztotta, és az alkalmatlanokat a helyükön hagyta, ebben az esetben véletlenszerű természeti formájuk folytán alkalmasak vagy alkalmatlanok, de ezt a tulajdonságukat csak az emberi munkában, e munka révén aktualizálhatták, kőként való létezésükben ez soha meg nem valósított lehetőség maradt volna.

A gyakorlat ezzel az aktussal, amely a köveket alkalmasoknak vagy alkalmatlanoknak tételezi, egyúttal ebből a szempontból a valóság egy egész részlegét egyneműsíti. Az alkalmasság vagy alkalmatlanság megállapítása gondolati egyneműsítést tételez fel a mimézisben, amely az önmagukban véve, természeti létükben csak másként-létüket megalapozó tárgyak objektíve meglévő tulajdonságait erre a funkciójukra összpontosítja és redukálja, és az így kialakuló egynemű közegben kapnak mármost a gyakorlati alternatívák igenléssel és tagadással választ. (A különneműség a társadalmi létben nem utolsósorban azon alapul, hogy az egyneműsítendő létszférák, amelyek megalapozzák a tevékenységeket, egymáshoz teljességgel különneműekként viszonyulhatnak.) Bebizonyítható, hogy a legbonyolultabb alternatívák is feltételeznek egy ilyen társadalmi előkészítő folyamatot. Ez azt jelenti, hogy először is a tagadás mint az emberi gyakorlat fontos gondolati eszköze a gyakorlat és az objektív valóság kölcsönös vonatkozásából bontakozik ki, és hogy másodszor a tagadás a valóságnak a gyakorlattal és ezért ennek objektív természeti feltételeivel elválaszthatatlanul összefüggő visszatükröződése, mely elengedhetetlen ugyan a valóság megváltoztatásához, de mégsem lehet az ontológiailag önmagában létező, nem társadalmi valóság kategóriája. Az egynemű közeg, amelyben az igenlés és a tagadás létrejön, az önmagában létező valóság helyes és sikerrel kecsegtető visszatükröződésének egyik legfontosabb módszertani feltétele. Speciális tárgyiassági formáit tekintve nagyon messzire eltávolodhat a valóságtól – elég, ha a matematikára és a geometriára hivatkozunk –, de ha a valóság lényegének visszaadásában, a célkitűzésben emberileg-társadalmilag helytálló eredményre jut, akkor olyan akciókat válthat ki, amelyek a társadalmi lét szempontjából ontológiailag meghatározó jelentőségűvé válnak.

Az egész hegeli filozófia lényegileg a társadalom és a történelem megismerésére törekszik. Ezért épülnek fel kategóriái specifikus lényegüket tekintve erre a létszférára. Nem csupán a rendszer puszta megjelenési formája, hogy Hegel gondolatilag a logika alá rendelve, csaknem mindenütt e létszférán messze túlra általánosítja e kategóriákat, és ezáltal a magábanvaló lét ontológiájának szempontjából eltorzítja őket. A kritikai ontológiának azon-

ban, miközben leleplezi a gondolati torzulást, sohasem szabad szem elől tévesztenie az alapul szolgáló jelentős szándékot. Ezért a marxizmus klasszikusainak igazuk volt, amikor nem a hegeli dialektika elvetéséről, hanem „megfordításáról", „talpára állításáról" beszéltek. Ez a kritikai folyamat persze sokkal bonyolultabb és sokkal radikálisabb, mint ezt azok az epigonok vélték, akik egyszerűen az előjelek felcserélésével óhajtották napvilágra hozni a betemetett igazságot. Magához az önmagában létező valósághoz kell visszanyúlni, és onnan kiindulva kell kibogozni az igazság és a hamisság Hegelnél többnyire nagyon összekuszált hálóját. Lenin például helyeselte azt a végletes hegeli megfogalmazást, amely szerint a gyakorlat logikai következtetés. Ennek a helyeslésnek azonban egy spontán-ontológiai átfordítás az előfeltétele. Nem a következtetés formája „valósul meg" a gyakorlatban, hanem a minden gyakorlati aktusban meglévő legáltalánosabb formai elemek sűrűsödnek az emberi gondolkodás gyakorlatában egy mind elvonatkoztatottabb formává, amíg végül „milliárdnyi ismétlődés következtében"[43] axiómává szilárdulnak.

A logika a legfontosabb egynemű közegek közé tartozik, amelyeket az emberi gyakorlat és gondolati munka megalkotott. Egyetlen olyan elemet, olyan viszonylatot sem tartalmaz, amely – végső soron – ne volna visszavezethető és visszavezetendő valóságelemekre és valóságviszonylatokra. De a logika hatástörténete az emberiség történetében azon alapul, hogy ezek a kiindulópontok látszólag kihunynak a logika egynemű közegében, hogy ez az egynemű közeg látszólag egy immanensen zárt, önmagát hordozó rendszerré sűrűsödik, amelynek egyneműsített rendszer-jellege alapul szolgál egyetemességéhez. Itt nem követhetjük közelebbről a valósággal való egybeesés vagy tőle való eltérés fölöttébb bonyolult kérdéseit, csak arra utalunk, hogy a logika így kialakuló egynemű rendszerjellege újból és újból illúziókra csábította a gondolkodókat: elhitette velük, hogy a logikailag egyneműsített gondolati világ tökéletes rendszerének segítségével választ adhatnak mindazokra a kérdésekre, amelyek az emberek valóság-viszonylataiból fakadnak. Már Raimundus Lullusnál láthatók ilyen tendenciák, továbbá Leibniz *Mathesis universalis*-ában, és manapság a neopozitivizmus terjeszti őket széles körben mint az egyetemes mani-

puláció elméleteit, miközben persze, mint láttuk, minden ontológiai vonatkoztatottságukat tagadja. Hegel abban különbözik minden elődjétől, és kiváltképpen az egyetemes-logicisztikai rendszer mai követőitől, hogy nála a logika, rendszermeghatározó uralma ellenére, mégsem az elsődleges kiindulópont, hogy korántsem a meglévő logika, matematika stb. puszta továbbvitele és tökéletesítése révén próbál egyetemes rendszerhez eljutni, hanem inkább – ontológiai megfontolásokból és felismerésekből kifolyólag – gyökeresen új – dialektikus – logikát akar alkotni, hogy ilymódon a magábanvaló lét összterületén a lét és a kifejlés logikus rendszeréhez jusson. Az azonos szubjektum-objektum, a szubsztancia szubjektummá való átváltoztatása azok a lendítőerők, amelyek az ontológiai szféra totalitását a logika rendszerévé alakítják át.

Tudjuk már: a logika egynemű gondolati közeget teremt, amelynek szerkezete szükségképpen minőségileg különbözik az önmagában különnemű valóságtól, már csak azért is, mert az egynemű közegen belül a viszonylatoknak másféléknek kell lenniük, mint ott, ahol különnemű tárgyak, erők stb. valóságosan hatnak egymásra. Beszéltünk már az emiatt szükségessé vált gondolati műveletekről, például a matematikai formákban kifejezett valóságos jelenségek fizikai stb. értelmezésének szükségszerűségével kapcsolatban; itt az a feladat, hogy amit matematikailag egyneműsítettünk, azt tényezői különnemű sajátosságának gondolati kiemelése és tisztázása útján ismét közelítsük az objektív valósághoz. (Szükségtelen hangsúlyoznunk, hogy a matematikai egyneműsítés napfényre hozhatja a valóság fontos, egyébként nem észlelhető oldalait.) Ha a megismerésbeli összefüggés alapjául szolgáló egynemű közeg logikai jellegű, akkor a megismerés egynemű eszköze és a különnemű valóság közti ellentétet az a különös vonás jellemzi, hogy az egymáshoz képest különnemű és ezért magábanvéve nem egykönnyen rendszerezhető és hierarchizálható jelenségek komplexusát gondolatilag egynemű, zárt, hierarchikus rendszerként reprodukálják.

Döntő jelentőségű itt a hierarchiával jelentkező problematika, hiszen a különnemű egyneműbe való átfordítása minden megismerést jellemez, és a megismerés eszközének kielégítő, tudatosan kritikai kezelése esetén mindig a valódi tárgyak helyes megköze-

lítésének útjára kormányozható. Más a helyzet a hierarchiával. Mivel a hierarchikus-szisztematikus elrendezés csak egynemű közegben lehetséges – hiszen csak az egyneműsítés ad alapot arra, hogy bizonyos szempontok szerint fölé- és alárendeljük egymásnak a tárgyakat, és így egységbe illesszük őket –, a különnemű valóságra az összefüggések teljességgel idegen szempontját erőltetik rá. Ez a diszkrepancia, mint láttuk, helyesbítheti a tudományt a legtöbb egyedi kérdésben, a valóság mint teljesség számára azonban az ilyen helyesbítés elvileg lehetetlen. (*Az esztétikum sajátossága* című könyvemben tárgyaltam a művészet különös jellegét, aholis a valóság extenzív vagy különnemű totalitását mint specifikus minőségi és intenzív érzéki egynemű totalitást mimetikusan reprodukálják. Az áttétel ehhez szükséges kategóriái, mint a műalkotás-egyéniség, a különösség, a tipikus stb. által végrehajtott általánosítás a tudomány és a filozófia szempontjából nem jönnek számításba.)[44]

Ez könnyen megmutatható egy filozófiailag viszonylag egyszerű tényálláson. Valamely képződmény, szervezet, társadalmi formáció létrejötte ontológiailag a valóságos genézis problémája. Csak a létrejövés (és elmúlás) valódi törvényszerűségei vezetnek a mindenkori különös lét valódi jellegzetességéhez. Logikailag ezzel szemben az egyik fogalmat a másikból vezetik le, és mindegy, hogy ez a levezetés felülről lefelé vagy alulról felfelé megy-e végbe. Mindaddig, amíg a logikát módszertanilag mint valóságot nemmeghatározó, valóságból elvonatkoztatva kialakított képződményt alkalmazzák, e különbözőségből semmi olyasmi nem származhat, aminek el kellene torzítania a valóság megismerését. (Láttuk persze, hogy ez könnyen megtörténhetik.) Ha azonban a logikát, akárcsak Hegel, az ontológia elméleti alapjának fogják fel, akkor elkerülhetetlen, hogy a logikai levezetéseket az ontológiai genézis tulajdonképpeni formáinak tartsák. Így alkotja egy rendszerezett logikai hierarchia annak a módszernek az alapját, amelynek segítségével meg kell tenni az ontológiai utat a szubjektum és objektum azonosságának önmegvalósításához, a szubsztancia szubjektummá való átváltoztatásához. Ekkor minden egyes kategóriának – logikai fogalomként és egyúttal ontológiai tárgyiasságként is – ezen az úton elfoglalt helyétől kell megkapnia jellemző meghatá-

rozását és jelentőségét. Az így kialakuló hierarchikus rendet Hegel úgy szokta jellemezni, hogy a későbbi, a magasabban álló kategóriák a korábbi, alacsonyabb kategóriák „igazságai", hogy tehát két kategória logikai összefüggése adja meg valódi tárgykomplexusok viszonylatának lényegét. Ennek a hierarchiának önmagában véve nincs köze ahhoz az ontológiai viszonyhoz, mely reális összefüggéseket teremt realitások között. Legjobb esetben szerencsés véletlen lehet, ha az ontológiai viszonylatok egybeesnek a logikai hierarchiával; normálisan ilyenkor csak fölöttébb önkényes azonosításra kerülhet sor. Így például Hegel *Enciklopédiá*-ja természetfilozófiai részének bevezetésében ezt mondja: „Az állati természet a növényinek az igazsága, ez pedig az ásványinak; a Föld a Naprendszer igazsága. Valamely rendszerben a legelvontabb az első, minden szféra igazsága a végső; ez azonban éppígy csak egy magasabb fok első tagja. Egy fokozatnak a másikból való kiegészítése az eszme szükségszerűsége, és a formák különbözőségét szükségszerűnek és meghatározottnak kell felfogni."[45]

Ami a konkrét példát illeti, ismét láthatjuk Hegelnek azt a törekvését, hogy a természet ontológiájából alárendelt alapot teremtsen a társadalom számára. Ezzel azonban egyrészt eltorzítja az ilyen alárendelésben meglévő valódi ontológiai elemet, mivel az élet és a társadalom földi létrejöttének véletlenszerűségét logikai szükségszerűséggé változtatja át, és így az okozatilag törvényszerű összefüggés megengedhetetlen teleológiai hangsúlyt kap. A levezetés logikai formáinak és a célul kitűzött összefüggés ontológiai tartalmának ilyen diszkrepanciái azonban szükségképpen többé-kevésbé jelentékeny önkényességeket vezetnek be magába a logikai levezetésbe. Már Engels megjegyezte, hogy „az egyik kategóriáról vagy törvényről a következőre való átmenetek majdnem mindig önkényesek."[46] Másrészt és ezzel szoros összefüggésben hadd utaljunk a fiatal Marxnak arra a már idézett bírálatára, amely szerint Hegel a társadalomfilozófiában a valódi összefüggések kifejtését logikai összefüggések formális alkalmazásával helyettesíti, és ebben ismét kifejeződik, hogy a logika gondolatilag erőszakot követett el az ontológián.

Engels helyes és éleselméjű bírálata sajnos csak a kategóriák egymás közti formai kapcsolatára vonatkozik, nem pedig az onto-

lógiailag fontosabb kérdésre: a kategóriáknak a rendszer logikai-hierarchikus felépítésében elfoglalt helyzetére. Ez, mint a Földnek a Naprendszerben elfoglalt helyénél láttuk, nem csupán formális elrendezési kérdés, hanem minden egyes tárgy lényeges meghatározásaihoz tartozik, így hát itt élesen kiütköznek a logika és az ontológia közti mély diszkrepanciák. Csupán egyetlen központi fontosságú esetet idézünk. Hegel a mechanizmus és a kemizmus dialektikájából le akarja vezetni a teleológiát mint magasabbrendű elvet, hogy így lehetővé tegye az átmenetet az eszméhez, aholis az életben ki kellene fejeződnie a szubjektum szubsztanciához való új, még természeti, de a szerves természetet meghaladó viszonyának. A teleológia itt, a rendszer szerkezeti sémájának megfelelően, a mechanizmus és a kemizmus „igazságaként" jelenik meg.[47] Még közvetlenül a természet birodalmában vagyunk, noha már a határán; ezzel logikailag előállt a természet immanens önmagát-meghaladása. A dialektikus fejlődés azonban túl messzire előrehaladt Kant óta ahhoz, hogy komolyan vegye a természetben rejlő célszerűségnek azokat a „példáit", amelyeket még a XVIII. század teodiceái bőségesen kínáltak. Hegel szemében mindez „gyermeteg, merő játszadozás".[48] Példamutató helyességgel elemzi a cél és eszköz kategoriális összefüggését és viszonyukat a mechanizmus elveihez; de csak azért teheti ezt meg, mert gondolati modellje a munka. Az elemzés logikai elvontsága gyakran eltakarja ezt a modellt, noha ennek tárgyilag minden lépésnél elő kell bukkannia; de Hegel mégsem folytathatná végig ezt a vizsgálatot, ha a döntő helyeken nem hozná közvetlenül szóba a munkát, és a cél és eszköz benne elfoglalt helyét. Itt tehát ismét a hegeli filozófia kettős arculata előtt állunk. Egyrészt felmutatja a munkát, mint azt az elvet, amelyben a teleológia igaz formája, a célnak egy tudatos szubjektum által történő tételezése és reális megvalósítása kifejeződik, másrészt ezt az ontológiailag igaz kategóriát olyan rendszertan egynemű közegébe építi be, amelyben uralkodókká válnak a logikai elvek; e rendszertan szerint olyan stádiumban vagyunk, amely még nem termelte ki az életet, az embereket, a társadalmat. Az élet ugyanis, az azonos szubjektum-objektum logikai fejlődési elveinek megfelelően, csak az eszme fokán ölthet testet, és a teleológia logikai-szisztematikus szerepe itt az, hogy átvezessen a fo-

galom fokáról az eszme fokára.[49] Így a logikai hierarchia előidézi azt a képtelenséget, hogy kibontakoztatja a munka kategóriáit, mielőtt még a logikai-ontológiai fejlődési sorban létrejöhetett volna az élet.

E képtelenség mögött persze egy még mélyebb diszkrepancia rejlik: Hegel egyrészt felfedezte a munkában a teleológia ontológiailag valódi létezési formáját, és ezzel helyesen feloldott egy ősrégi filozófiai antinómiát, nevezetesen a merev ontológiai ellentétet a transzcendensen kormányzott teleológia és a kauzalitás kizárólagos uralma között. A társadalmi lét valódi ontológiája lehetetlen a természeti kauzalitás és a munkateleológia helyes szembeállítása, konkrét dialektikus kölcsönös vonatkozásainak feltárása nélkül. Hegel a társadalmi létnek nemcsak ezt az alapvető tényét ismerte fel helyesen, hanem ennek immanens, tovább és magasabbra ösztönző dialektikus dinamikáját is. Az angol klasszikus gazdaságtan és a hegeli dialektika mély párhuzamossága nem utolsósorban azon alapul, hogy az előbbi e jelenség első gazdasági-társadalmi elemzését nyújtotta, Hegel pedig ontológiai jelentőségét fedezte fel. Sohasem hangsúlyozzák eléggé, hogy – némelyest misztikus kicsengésű megfogalmazása ellenére – e mind kuszább, mind egyenlőtlenebb továbbfejlődést, az úgynevezett ész cselét Hegel ontológiailag éppen a munka vizsgálatával alapozza és határozza meg. Maga a gondolat nagyon korán, már a *Fenomenológia* előtt felbukkan Hegelnél; ezt mondja például a szerszám jelentőségéről: az ember „hagyja, hogy a természet csiszolódjon, nyugodtan szemléli és könnyű fáradsággal kormányozza az egészet: *csel.*"[50] És a *Logiká*-ban egyhelyütt konkrét eseteken keresztül tárja fel plasztikusan a munka magasabbra vivő mozzanatait: „az *eke* tiszteletreméltóbb, mint közvetlenül azok az élvezetek, amelyeket előkészít, és amelyek a célok. A *szerszám* megmarad, míg a közvetlen élvezetek elmúlnak és feledésbe merülnek. Szerszámaival keríti hatalmába az ember a külső természetet, noha céljait tekintve inkább alá van vetve neki."[51] Másrészt viszont a munkának mint tételezett teleológiának ez az úttörő felfogása csak – megengedhetetlenül előrángatott – illusztrációja annak a logikai összefüggésnek, amelyben a teleológia még a logicisztikusan felfogott természeten belül, a mechanizmus és a kemizmus „igazsága"-ként,

tehát magának a természetnek a kategóriájaként jelenik meg; a logikailag immanens levezetés sajátosságán, tehát azon, hogy a teleológia logikailag jelen van a természetben, mitsem változtathat, hogy itt, mint láttuk, a fogalomtól az eszméig való logikai átvezetésről van szó. Ezzel Hegel ismét visszaveszi az itt kifejeződő új és nagy gondolatot.

Ez azonban csak egy, persze fölöttébb fontos, megjelenési módja annak a diszkrepanciának, amely a teleológiának az azonos szubjektum-objektum felé vezető logikailag meghatározott úton elfoglalt helye és azon kategoriális meghatározása között van, amely szerint a teleológia kifejezi a természet és társadalom közti különbséget és ellentétet. Nem szabad elfelejteni, hogy ez az antinómia a hegeli filozófia egészének azt az alapvető problematikáját tárja fel, amelyet a marxizmus klasszikusai joggal a rendszer és módszer ellentétének jellemeztek. A rendszer (a logikába átfordított ontológia) álláspontjáról teljesen következetesen történik, hogy a szűkebb, tulajdonképpeni értelemben vett logika a rendszer kezdetét alkotja. Más rendszerekben, amelyekben a logika nem az ontológia alapja, ez egy lényeget meg-nem-határozó elrendezési kérdés volna. Nem így Hegelnél. Önmagától ontológiai jelentőséget kap, hogy a logika a természet- és a szellemfilozófia előtt áll: a logikai kategóriákat Hegel persze főként a gondolkodás kategóriáinak fogja fel, saját rendszere mégis arra kényszeríti, hogy erre a gondolati jellegre ráüsse az ontológiai lényeg pecsétjét is; igen határozott, félreérthetetlen módon megteszi ezt már *Logikája* elején is: „Ennélfogva a logikát a tiszta ész rendszerének, a tiszta gondolat birodalmának kell felfogni. *Ez a birodalom az igazság, ahogyan leplezetlenül önmagában és önmagáért létezik.* Ezért úgy is kifejezhetjük magunkat, hogy ez a tartalom *isten kifejtése,* olyannak, *ahogyan örök lényegében, a természet és egy véges szellem megteremtése előtt létesült.*"[52] A logikai kategóriák azért még gondolatiak is maradnak, egyúttal azonban rájuk hárul azoknak a gondolatoknak a funkciója is, amelyek a világ teleológiai tételezésében a megvalósítás modelljének szerepét töltik be. Hegel tehát csupán következetesen végigviszi ezt a koncepciót azáltal, hogy a logika végén, amikor az eszme eléri önmagát, „szabadon is bo-

csátja magát", és hogy ezzel az aktussal a természet mint az eszme önmagát-tételezése jelenik meg.[53]

Bennünket csak az érdekel ebből, hogy az ilyen tételezés következtében az egész természet, az egész társadalmi lét egységes teleológiai folyamattá válik, amelyben megvalósul mindaz, amit az eszme logikai kibontakozási folyamata kategoriálisan kidolgozott, és valóságként, az eszme saját valóságával gyarapodva, még egyszer megteszi a logikában előírt utat. Látjuk: e felépítés alapszerkezete nagyon emlékeztet azokra a teológiai rendszerekre, amelyekben isten teremtő módon megvalósítja az előre kigondolt eszmét. A logikai rendszergondolat tehát – persze csak az alapkoncepcióban, nem pedig a kivitel részleteiben – egy ódivatú, abban az időben már rég elavult világképhez vezeti vissza Hegelt. Még feltűnőbbé válik az így létrejövő ellentmondás, ha a munkateleológiát elemezzük, amire az imént hívtuk fel a figyelmet. Igaz ugyan, hogy a korábbi teleológiai-teológiai rendszerek „modellje" szintén a munka (isten mint „demiurgosz"), de csupán spontánul és öntudatlanul; Hegel viszont helyesen ismerte fel és tudatosította, hogy a munka lényege realisztikus evilágiságában rejlik, így hát a hamis alapkoncepció megvalósításához félre kellett tolnia saját felismerését. Láttuk már, és később még gyakran megállapíthatjuk, hogy mind maga a logika, mind pedig a szellem fejlődéstörténete telítve van helyes összefüggések egyedi kifejtésével és feltárásával. De sem egyenként, sem összességükben nem tudják megszüntetni a rendszernek ezt az alapvető fogyatékosságát, amely a logikára alapozott ontológiából fakad. Hegel roppant nagymértékben és fölöttébb termékenyen befolyásolta korának és a későbbi koroknak a gondolkodását, és ez a hatás mindmáig tart; ahol azonban ez a rendszer hatott, ott mindmáig gátolta a gondolati fejlődést.

Láttuk: már a logikának a rendszer keretében betöltött helye is vallásos hangsúlyokat kölcsönöz a rendszernek. Sokat vitáztak már arról, hogy milyen szerepet játszanak a vallásos mozzanatok Hegelnél. A reakciós-ortodox teológia nagy része átmenetileg rá támaszkodott, követőinek radikális szárnya viszont álcázott ateistát látott benne.[54] Az ilyen ellentétes értelmezések mögött szükségképpen magának a hegeli vallásfelfogásnak a mély kétértelműsége rejlik. Ismételjük: Hegel vallással kapcsolatos állásfoglalá-

sának semmi köze sincs Bellarmin világias kicsengésű dilemmájához. A legfeltűnőbb itt az, hogy szinte egyáltalán nem törődik a vallásos szükséglettel mint olyannal; Schleiermacher *Beszédek a vallásról* című művét ironikusan tárgyalja; mindig elutasítja Jacobit, amiért vallásos beállítottságú közvetlen tudásra törekszik; jenai feljegyzéseiben csak úgy hemzsegnek a fölöttébb nagy távolságból jövő, ironikus megjegyzések a vallásnak a hétköznapi életben betöltött szerepéről stb. Később is világosan látható, például a közvetlen tudással és az ezzel összefüggő, nem szigorú dogmatikus tartalmakhoz rögzített hittel folytatott vitájában, hogy csak előkelő megvetést tanúsít a vallásos szükséglet iránt, és kizárólag az egyház által hivatalosan rögzített tartalmakat ismeri el a keresztény hitben mint vallásban társadalmilag elsődlegesen lényegbevágóknak.[55] Mindemögött ott rejlik magával a vallással kapcsolatos kétértelmű állásfoglalása. Egyrészt a megváltozott körülményeknek megfelelően megváltozott módon továbbfejleszti az ész-vallás felvilágosodás korabeli hagyományait. Míg azonban a jelentős német felvilágosítók az időszerű vallásos szükségletekben rejlő haladó tendenciákból indulnak ki, hogy harmóniát találjanak köztük és az ész követelményei között, és így mind az ortodox egyházzal, mind a vallásra támaszkodó félfeudális állammal szükségképpen ellenzékbe kerülnek, Hegel sohasem vitázik a vallás tartalmaival; ezek szerinte történelmi valóságok, és ezért a szellem önmagához vezető útjának szakaszai. A vallás ésszerűsége Hegel szerint abban rejlik, hogy a képzet legalacsonyabb fokán ugyanazt a tartalmat fejezi ki, amelyet csak a filozófia tud megfelelően a fogalom szintjére emelni. A vallásnak tehát sem tartalmait, sem a formáit nem bírálja. Csupán azt mutatja meg, hogy ugyanazok a dialektikus kategóriák és összefüggések lelhetők fel benne, mint magában a filozófiában, ámde még nem a fogalom, hanem csak a képzet szintjén. A legszabatosabban ezt a *Fenomenológiá*-ban fejezi ki: „Az *elképzelésnek* ez *a formája* alkotja azt a meghatározottságot, amelyben a szellem e közösségében tudatosítja önmagát. Ez még nem a szellem öntudata, mely felfejlődött a maga fogalmához mint fogalomhoz; még tökéletlen a közvetítés. A létnek és a gondolkodásnak ebben a kapcsolatában megvan az a hiányosság, hogy a szellemi lényeg még kibékíthetetlenül egy evilágra és

egy túlvilágra hasad szét. A *tartalom* az igaz, de összes mozzanatainak, az elképzelés elemébe helyezve, az adja meg e jellegét, hogy fogalmilag nem foghatók fel, hanem tökéletesen önálló oldalakként jelennek meg, amelyek *külsődlegesen* vonatkoznak egymásra. A tudat magasabb képzettsége szükséges ahhoz, hogy az igaz tartalom az igaz formát is megkapja a tudat számára, mert csak így emelheti az abszolút szubsztanciáról kialakított szemléletét a fogalom szintjére, és csak így egyenlítheti ki *önmagáért* tudatát öntudatával, mint ahogy ez számunkra vagy *önmagában véve* megtörtént."[56] Ahogy az egész *Fenomenológia* napóleoni szellemet sugároz, úgy e vallásfelfogást is mélyen befolyásolta Napóleon vallással kapcsolatos állásfoglalása: az, hogy Napóleon elismerte a vallás történelmi létezését és hatalmát, miközben igen nagymértékben közönyös volt benső lényege iránt; a vallásnak Napóleon Franciaországában az új polgári államba, Hegel Németországában az ennek szellemileg megfelelő filozófiába kell beépülnie.

Tudjuk: a jelen és állama Hegel számára Napóleon bukása után is, a restauráció időszakában a szellem középponti kategóriája marad. A hangsúlyeltolódások ellenére sem változik tehát a vallás filozófiai besorolása. Az idevágó meghatározás az *Enciklopédiá*-ban így hangzik: „Az abszolút szellem az alak és a tudás megszüntetett közvetlenségében és érzékiségében tartalma szerint a természet és a szellem magában és magáért lévő szelleme; formája szerint mindenekelőtt a *képzet* szubjektív tudása számára létezik. Ez egyrészt önállóságot ad tartalma mozzanatainak, és egymással szemben előfeltételekké és *egymásra következő* jelenségekké és a *véges reflexiós meghatározások* szerinti *történés* összefüggésévé teszi őket."[57] A késői Hegelnél természetesen egészen más e fejtegetések környezete, mint a nagy napóleoni remények idején, sőt a valláshoz való külsődleges közeledés egészen az istenbizonyítékokat taglaló késői előadásokig megy el. A kezdeti kétértelműség mégsem szűnik meg sohasem. A vallásnak mint szellemileg hatékony realitásnak a történelmi elismerése egyre nagyobb súlyt kap, de sohasem épít ki mélyreható benső kapcsolatokat a vallás tartalmaihoz. Ha a *Harsoná*-hoz vagy a Heine emlékezéseihez hasonló írások nem fogják is át e viszonylatok teljességét, bizonyos döntő mozzanatait mégis kifejezik. A vallásellenes értelme-

zések – részleteiben messzemenő – helyességére utal már az a tény is, hogy a vallás és filozófia közti különbséget egyazon tartalom képzete és fogalma közti különbségnek határozza meg, s így nagy súlyt helyez az evilágiság és a túlvilágiság szembeállítására.

Később persze az általános meghatározásokban már nem állítja Hegel az evilágiságot ilyen közvetlenül az előtérbe, de fontos részlet-fejtegetések újra és újra hasonló tendenciákat mutatnak. Példaként csak *Történetfilozófiá*-jának a paradicsomra vonatkozó elmélkedéseit idézem: „Mert az ártatlanság állapota, ez a paradicsomi állapot, állati. A paradicsom olyan park, ahol csak az állatok maradhatnak meg, az emberek nem. Mert az állat egy az istennel, de csak magábanvalósága szerint. Csak az ember szellem, vagyis önmagáért létező. Ez az önmagáért-való-lét, ez a tudat azonban egyúttal elválás az általános isteni szellemtől."[58] Itt ismét az immanens-evilági emberi fejlődésről van szó, a vallásos-transzcendens eredendő bűnnel ellentétben. Hegel vallásfelfogásának sohasem volt bensőleg köze a romantikus-restaurációs vallásfelfogáshoz. Treitschke, akit nyilván senki sem nevezne baloldali radikálisnak, megjegyzi egyszer Altenstein miniszterről, Hegelnek és tanítványainak a fővédnökéről: „Vendégszerető asztalánál olykor azt a kérdést taglalták hűvösen, hogy vajon a kereszténység még húsz vagy ötven évig fog-e tartani."[59] Ha a késői Hegelnél, a *Fenomenológia* időszakával ellentétben, közeledés tapasztalható is a hivatalos protestantizmushoz, ez a perspektíva mégsincs összeegyeztethetetlen ellentétben össznézeteivel. Hiszen ha valóra válna az altensteini asztali beszélgetések előrelátása, akkor a szellem még tökéletesebben érné el a fogalom szintjét; a vallást mint képzetet akkor a *Fenomenológia* „emlékezésének" (Er-Innerung) értelmében tisztán történetileg lehetne tárgyalni, anélkül hogy a rendszerbe ellentmondást vinne.

E probléma-komplexus mindenoldalú és beható vizsgálata a filozófiatörténet feladata volna. Számunkra elég, ha megállapítjuk ezt az ellentétet a logikai rendszerben rejlő teleológiai túlvilágiság és az ontológiailag felfogott dialektikus módszer evilágisága között. Ez az ellentét magyarázza – éspedig mindkét oldalról –, hogy a hegeli filozófia csaknem egyáltalán nem játszott és nem játszik

szerepet a vallási szükséglet filozófiai megalapozása körül folyó modern szellemi harcokban. Ezek a tendenciák a tizenkilencedik században csak a romantikában és utórezgéseiben találják meg alapjukat és érveiket, főként Schleiermachernél és Kierkegaard-nál, akik mindketten ellenségei a hegeli filozófiának, amely viszont fontossá vált a földi-evilági beállítottságú ellenáramlat számára, Strausstól és Feuerbachtól Marxig és a marxizmusig. E mozgás történelmi szükségszerűsége, a társadalmiság helyes felfogása szempontjából betöltött jelentősége a marxizmus életkérdésévé tette, mégpedig kettős és mégis egységes értelemben, a szakadatlan kritikai számvetést Hegellel: ugyanis a retrográd elemek legélesebb bírálata egyenesen elválaszthatatlan a haladó elemek kritikai továbbfejlesztésétől. Így bírálta a fiatal Marx, még mielőtt rátalált volna a saját filozófiájára, már a disszertációjában is Hegelt; és végső soron így bírálta őt Lenin is, elsősorban a *Logiká*-hoz készített kritikai kommentárjaiban. Ezek a bírálatok nemcsak egyesítik a pozitívat és a negatívat, hanem elválaszthatatlanul kapcsolódnak a napi követelményekhez is, és ezért mindig azokat a mozzanatokat állítják előtérbe, amelyek az adott időpontban a marxizmus továbbfejlődésének középponti kérdései voltak. Így például Lenin Hegel-bírálatában az ismeretelméleti nézőpont uralkodik. Lenin után feledésbe merült ez a nagy hagyomány. Egyfelől a marxizmus saját otthonában, a munkásmozgalomban (persze csak a kapitalista országokban) szinte teljesen elhalványult, másfelől interpretációja Sztálinnál és követőinél formailag skolasztikus-dogmatikus, tartalmilag prakticista sémarendszerré fajult.

Ez a tanulmány arra törekszik, hogy helyreállítsa a kapcsolatot a marxizmus nagy hagyományaival. Abban is ezekhez akar kapcsolódni, hogy a társadalmi lét ontológiáját választja témájául, hiszen a fonákul kiagyalt, laposan egyenlősítő és hamisan „mély" elméletek jelenlegi zűrzavarában a marxizmus szükségszerű megújulásának megalapozott és megalapozó ontológiára van szüksége, amely a természet objektív valóságában valódi alapot talál a társadalmi lét számára, és egyúttal képes arra, hogy ezt a természet ontológiájával való egyidejű azonosságában és különbözőségében fejtse ki. A hegeli rendszerben rejlő mélyreható antinó-

miák elemzése csak előmunkálat volt a probléma ilyen jellegű tisztázásához. Most majd az lesz a feladat, hogy Hegel nagy dialektikus felfedezéseit ne csak olyan egyedi esetekben mutassuk fel, amelyek ellentmondanak a logicisztikus rendszer hamis konstrukcióinak, hanem lényegi összefüggéseiben feltárjuk dialektikája ontológiai alapjait és elveit is.

2. HEGEL DIALEKTIKUS ONTOLÓGIÁJA ÉS A REFLEXIÓS MEGHATÁROZÁSOK

Meglehetősen részletesen kellett tanulmányoznunk azokat a torzulásokat, amelyeket Hegel ontológiájában a logikai elvek módszertani uralma okozott. Most e bírálat alapján arra kell törekednünk, hogy az „ellentmondások trágyájából" kiássuk és a lehető legtisztább formájában felmutassuk Hegel igazi ontológiai kérdésfelvetéseit. Csak így világíthatjuk meg valóban úttörő eredetiségét, nagymérvű időszerűségét olyan kérdésekben, amelyeket ma az ontológiának, főként a társadalmi lét ontológiájának, meg kell oldania. Az így szükségszerűvé vált elemzés túlnyomórészt pozitív jellegén mitsem változtat, hogy itt gyakran újból utalni kell arra a torzító hatásra, amely a logikának a rendszerében betöltött módszertani elsőbbségéből következik. Hegel sorsa a gondolkodás történetében – nevezetesen az, hogy nagy hatása kezdetben azt a látszatot keltette, mintha lezárná, végleges vágányra tenné a filozófiai fejlődést, noha valójában ismeretlen területek felfedezője, korszakos jelentőségű ösztönző volt – ellentmond ugyan saját magáról alkotott elképzeléseinek, és első kortársi követői elképzeléseinek is. De korántsem egyedülálló a filozófia történetében. Milyen sokáig tulajdonítottak különböző korokban Arisztotelésznek ilyen végérvényességet, milyen gyakran és milyen szenvedélyesen harcoltak ellene, mint a továbbfejlődés akadálya ellen, és mégis kivételes újítóként lép át jelenkorunkba, aki számtalan területen elsőként – noha nem ritkán hamis, zavart okozó formákban – nyitotta meg az utat új felismerések felé.

Hegel helyzete korunk gondolkodói problematikájában hasonló ehhez. Csakhogy, a félreértések elkerülése végett, konkretizálni kell ezt a helyzetet. Miután ugyanis elapadt a forradalom utáni kor-

szak nagy antihegeliánus hulláma, miután a magát ortodoxnak vélő újkantianizmus fölöttébb problematikus lényege mind nagyobb válságokban tudatosodott, először történész-körökben ébredt tisztelet Hegel egyetemes ismeretei, messzehatóan konkrét valóságfelfogása iránt, sőt ez a növekvő érdeklődés lassacskán filozófiai mozgalommá vált, amely Hegel megújítását tűzte ki célul. Anélkül hogy mérleget készítenénk erről a mozgalomról,[60] csak annyit jegyzünk meg itt, hogy fejtegetéseinknek nincsen közük ezekhez a tendenciákhoz. Ott az volt a feladat, hogy Hegelt történelmileg belehelyezzék az akkor uralkodó polgári filozófiába, olymódon, hogy tárgyilag helytelen, túlzó jelentőséget tulajdonítottak részint Kanthoz, részint a romantikához fűződő kapcsolatainak, és így – másodízben – a konzervativizmus filozófusává tették Hegelt. Ezzel szemben mi azt állítjuk, hogy Hegelnél az a befolyás mutat a jövőbe, amelyet a marxizmus keletkezésére és felépítésére gyakorolt. Természetesen itt is nagyon egyenlőtlen fejlődésről van szó. Engels még élt, és hiába figyelmeztetett arra, hogy ne feledjék el Hegel dialektikus örökségét. A kantianizmus és a pozitivizmus mégis kiszorították a dialektikát az akkori szocialisták tudatából. És közvetlenül a második megújítási kísérlet is hasztalan volt, mert a marxizmusnak a sztálini korszakban bekövetkezett megmerevedése és eltorzulása szükségképpen lárvaszerű karikatúrává változtatta a Hegel-képet is. (Némelyek ellentétes törekvései ebben a korszakban is epizodikusak maradtak.) Csak az utóbbi években látszik úgy, mintha eljött volna az az idő, amikor ismét csatlakozni lehet Marx nagy filozófiai hagyományaihoz. A Hegellel foglalkozó fejtegetések, amelyek most következnek, még ennek jegyében születtek: ontológiájának, és főként a társadalmi létre vonatkozó ontológiájának a kidolgozása arra szolgál, hogy jobban megvilágítsuk a két nagy gondolkodó állásfoglalásának bensőséges összefüggését és minőségi különbségét, sőt ellentétességét. Ezúttal az ontológiai problémák állnak előtérben, de ennek semmi köze sincs a szerző tematikai vonzalmaihoz, ellenkezőleg, ez korunk filozófiai helyzetéből következik, amely parancsolóan elsőbbséget biztosít ezeknek a kérdéseknek, az összes többivel szemben.

Általánosan ismert tényből indulunk ki, a folyamatszerűségből, mint egy új ontológia központi kategóriájából. A nagy természettu-

dományos felfedezések, a forradalmi átalakulásokban dúskáló évszázadok történelmi tapasztalatai az emberek konkrét-hétköznapi világképében megingatták az örök, nyugvó, mozdulatlan szubsztancialitás ősrégi egyeduralmát, az elsődlegesen dologszerű objektivitás abszolút uralmát a mozgás fölött, amelyet másodlagosnak képzeltek el. Támadtak ugyan időnként olyan filozófiai kísérletek, amelyek kiegyenlítődést kerestek az élettel – elsősorban Leibnizre gondolok itt –, de a filozófiai alapkategóriák mégis a magában- és magáértvalóban megváltoztathatatlan dologszerűség szintjén maradtak; amikor Kant a magában létező valóság megismerhetetlenségéről akar beszélni, akkor a megismerhetetlent jellemző módon magábanvaló dolognak nevezi, és amikor Fichte rendszeres mozgalmasságot próbál bevezetni a filozófia rendszerébe, akkor erre csak a szubjektum oldaláról kiindulva mer vállalkozni. Hegel Hérakleitosz óta az első nagy gondolkodó, akinél a kifejlés objektív ontológiai túlsúlyra jut a léttel szemben; filozófiai nagysága nem utolsósorban abban rejlik, hogy nem egyszerűen és közvetlenül haladja meg a létnek a kifejléssel szemben vallott elsőbbségét, hanem ez a lépése sokoldalú-egyetemes módszert hív életre. Hegel bizonyosan egyetért Hérakleitosznak minden tételével. „Nincs Hérakleitosznak olyan mondata, amelyet nem vettem be a Logikámba."[61] A később kidolgozott filozófiatörténet módszertani főértéke abban rejlik, hogy Hegel mindenütt már a kezdet kezdetén vizsgálja ennek az új ontológiai tendenciának a fellépését, hogy kibontakozását az első kezdeményezésektől és csíraszerű kezdetektől fogva az emberi gondolkodás tulajdonképpeni titkos történetének tartja, ami azonos az objektív valóság meghódításának történetével. Az azonos szubjektum-objektumnak, a szubsztancia szubjektummá való átváltozásának metafizikus alapgondolata csak ebben az összefüggésben mutatja meg kettős arculatát: egyrészt, mint láttuk, egy logikai beállítottságú ontológiát, amely logikai-hierarchikus merevsége folytán eltorzítja az új ontológia hérakleitoszi tendenciáját, másrészt azonban azt a nagyszabású követelményt támasztja, hogy az ember a lehető legadekvátabban megértse a világot, amelyben él, noha az adekvát megértést széles területeken éppen az okozza, hogy a gondolkodás megpróbálja elsajátítani a szubjektum körül lezajló megértett folyamatok idegenségét, immanensen önmagát

hordozó voltát és a szubjektummal szembeni közönyét. Ezért fedezhette fel Hegel a dialektikus mozgalmasság keletkezését nemcsak Hérakleitosznál, hanem a közvetlenül ellentétes beállítottságú eleaiaknál, sőt az első atomistáknál, Leukipposznál és Démokritosznál is.

A puszta folyamatszerűség azonban, ahogyan Hérakleitosznál megmutatkozik, ennek az új világ-megértésnek csak első, szükségszerűen elvont formája. (Nemsokára részletesen beszélünk az elvontságnak, mint ontológiai és ismeretelméleti kategóriának az új történelmi-dialektikus értelmezéséről.) Ez szükségképpen termékeny, de közvetlenül megoldhatatlan paradoxonokra vezet. Hiszen a valóság folyamatszerűsége is ellentmondásos, dialektikus jellegű, és ezért objektíve meghatározott megjelenésmódja az egyenlőtlenség. Igaz ugyan, hogy nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba, de az is éppolyan igaz, hogy a folyó, éppen szakadatlan változásában, tulajdonképpeni azonosságának szakadatlan megszüntetésében egyúttal szakadatlanul újratermeli is ezt a saját azonosságát; a repülő nyíl nyugszik, mondta Zénon, és ezzel ugyanilyen termékenyen fejezett ki paradox módon jellemzett dialektikus meghatározásokat az idő–tér–mozgás viszonylatában, anélkül hogy ezeket dialektikusan megoldhatta volna. Bármilyen zseniálisan tárják is fel az egyedi dialektikus összefüggéseket, ameddig ezek általános érvényük ellenére végső soron csak egyedi összefüggések maradnak és nem fogják át minden oldalról – valóságosan és gondolatilag – a lét összességét, addig nem alakíthatják át gyökeresen az emberi világképet.

Az ilyen ragyogó előrenyomulások ellenére ez a világkép a maga teljességében statikus maradt, a szubsztancialitásra és dologszerűségre irányult, nem pedig az egyetemes folyamatszerűségre. A konkrétan átfogó egyetemesség nemcsak az ókori dialektikus gondolkodás zseniális kezdeteiből hiányzott, hanem azokból a kísérletekből is, amelyek nem elégedtek meg a valóság egyes ellentmondásainak megvilágításával, sőt azzal sem, hogy a valódi lét folyamatszerűségét egy alapvető ellentmondás fényében fejtsék ki, hanem arra törekedtek, hogy felépítsék a mozgó és mozgatott ellentmondásosság egyetemes rendszerét. Cusanustól Schellingig mindent átfogó rendszerek jönnek létre, amelyek kategoriálisan kifejtik

a világnak és a róla szerzett tudásnak ilyen egyetemes folyamatszerűsége értelmében az ellentmondás rendszeres és mindenütt jelenlévő uralmát. Ezzel azonban csak látszólag került ontológiai uralomra a folyamatosan előrehaladó ellentmondás, mert miközben az ellentmondások megszüntetése eltünteti ezt az uralmat, a végső megszüntetés során, az abszolútum megismerésekor a coincidentia oppositorum alapján éppen az abszolútumban tér vissza a statika világa: a folyamat és az ellentmondás – akarva-akaratlanul – a puszta evilágiság kategoriális ismérveivé, puszta végességgé degradálódik, az abszolútum mint túlvilág azonban az evilágiság folyamatszerűségével szemben fennkölt állapotban leledzik, messze maga mögött, maga alatt hagyva minden ellentmondásosságot. Hegel már pályafutása kezdetén szakít ezzel a koncepcióval. Már Schelling védelmében írott vitairatában is, Schelling állandóan fenntartott alapkoncepciójával hallgatólagos ellentétben, ez áll: „De maga az abszolútum . . . az azonosság és nem-azonosság azonossága; egyszerre van meg benne az ellentétessé-tevés és az eggyéválás."[62] Ezzel, mint látni fogjuk, nemcsak a dialektikus mozgalmasság egy addig nem tudatosított fokát ismerte meg Hegel, hanem az egész világkép ontológiai fordulaton megy át: azáltal, hogy az abszolútumra ugyanannak a dialektikus folyamatszerűségnek a törvénye érvényes, mint a végesség teljes világára, a következetesen végigvitt dialektikus ontológiából eltűnik az evilág és a túlvilág különbsége és ellentéte, és így az evilág, a végesség, a földi lét stb. valamennyi tárgya (folyamata) – végső soron – ugyanarra az ontológiai szerkezetre tesz szert, mint maga az abszolútum. Ezt az alapstruktúrát nem módosíthatják lényegesen a végső és egyetemes dialektikus egyöntetűségen belül tapasztalható árnyalatok. Az egyetemes, ellentmondásos folyamatszerűség ontológiai győzelme az össz-valóság egységes felfogását minden megelőző kísérlethez képest minőségileg magasabb szintre emeli.

Ezzel a totalitás kategóriája ontológiailag olyan jelentőségre jut, amilyennel korábban sohasem rendelkezhetett. „Az igaz az egész" – mondja Hegel programszerűen a *Fenomenológiá*-ban.[63] Ebben az elvont és csupasz általánosságban azonban a totalitás kategóriája még korántsem volna alkalmas arra, hogy egy új ontológia alapját alkossa, hiszen már azokban a dialektikus rendszerekben is így sze-

repelt, amelyek, mint már megmutattuk, a dialektikus folyamat élét éppen legmagasabb kulminációjában veszik el. De a totalitás Hegelnél sokkal több, mint az extenzív egyetemesség pusztán szintetikus összegezése, a totalitás nála az extenzív egyetemesség, az összvalóság felépítésében megnyilvánuló alapstruktúra. A valóságot tehát nemcsak mint olyant jellemzi a teljesség, hanem olyan részekből, „elemekből" is áll, amelyek a maguk részéről szintén totalitásokként strukturálódnak. Az egész, amelyről programszerűen beszél, olyan totalitás, amely a viszonylagos, részleges, különös totalitások dinamikus kölcsönös vonatkozásaiból épül fel. Azt mondhatjuk, hogy ebben az elvben található meg a hegeli világkép konkrét összefüggésének valódi ontológiai lényege. Persze csak mint ennek ezoterikus formája; mert láttuk már, hogy a konkrét kifejtés során ezt az alapelvet gyakran takarják el logicisztikus-hierarchikus gondolatmenetek. De *Logiká*-ja záró fejtegetéseinek eszmefuttatásai bizonyítják, hogy Hegel gondolataiból a valódi, sokszor elrejtett lényeget emeljük ki, és nem valami idegen elemet értelmezünk bele, ezoterikus tartalom gyanánt. „A módszer feltárt természete folytán a tudomány önmagába hurkolt *kör*nek mutatkozik, amelynek kezdetébe, az egyszerű alapba a közvetítés visszahurkolja a véget; amellett ez a kör *körökből álló kör;* mert minden egyes tagja, a módszertől átlelkesülve, önmagában-való reflexió, amely, mivel visszatér a kezdethez, egyúttal egy új tag kezdete is."[64]

A totalitás gondolatának puszta felmutatása azonban nem elegendő ennek az új ontológiának a megértéséhez. Hiszen – tisztán logikai szempontból – ezeknek a részleges totalitásoknak és a belőlük fakadó össz-totalitásnak még mindig lehetne statikus, „dologszerű" jellege. Hegel azonban már az imént idézett általános programszerű nyilatkozatban is védekezik ez ellen, és ott rögtön kifejti e totalitás-koncepció dialektikus dinamikájának néhány fontos ismérvét. „Az egész azonban csak a fejlődés által beteljesülő lényeg. Az abszolútról el kell mondani, hogy lényegileg *eredmény,* hogy csak a *végén* az, ami valójában; és éppen ebben rejlik az a természete, hogy valóságos, szubjektum, vagy önmagává-válás legyen. Bármilyen ellentmondásosnak látszik is, hogy az abszolútot lényegileg eredménynek kell felfogni, csekély megfontolás is helyére teszi az ellentmondásnak ezt a látszatát. A kezdet, az elv, az abszolútum,

ahogy először és közvetlenül kimondják, csak az általános."[65] Hegel természetesen itt hű marad saját ontológiai felfogásához, amely szerint az abszolútum az azonos szubjektum-objektum. De fejtegetéseinek van egy ezen túlmenő általános értelmük: mivel az abszolútumot eredménynek fogja fel, amely csak keletkezési folyamata révén kaphatja meg igazi tartalmát, ezt a keletkezési és kibontakozási folyamatot ontológiailag elsődlegesnek nyilvánítja. És a lét, amelyben e folyamat eredménye eredménynek mutatkozik, e folyamat termékének látszik. Ezt még azzal is hangsúlyozza, hogy a kezdetnél tapasztalható abszolútumot általánosságnak jellemzi, ami Hegelnél itt korántsem jelent olyan ontológiai tökéletességet, amelyből kisugárzás útján előlép a konkrét és a különös. Az általánost itt nyilvánvalóan a puszta általánosság, a még-nem konkrét értelmében fogja fel, mint ez már abból a megjegyzésből is kitűnik, amely közvetlenül az előbbi idézethez csatlakozik: „Amilyen kevéssé számíthat a zoológia szempontjából, ha azt mondom: *minden* állat . . ." Itt persze az általánostól az igazi eredményig vezető út csak megismerési folyamatnak van feltüntetve, de Hegel a folyamatszerűséget egyformán tekinti a valóság és megismerése szempontjából döntő ismérvnek. Kissé később ezt mondja ugyanebben az összefüggésben: „Ha az embrió *magában véve* nyilván ember is, mégsem az *magáért véve*", ahol is a valóságban megtett út a magábanvaló léttől a magáértvaló létig kategoriálisan már pontosabban határozza meg ennek az ontológiailag elsődleges folyamatszerűségnek a lényegét és irányát. És ezzel előtérbe lépnek e tétel további döntő ontológiai következményei: ha az ontológiai értelemben vett valóság mindig csak egy folyamat eredménye lehet, akkor ebből kényszerűen következik, hogy ezt az „eredményt" csak e folyamat útján, tehát csak genézisen keresztül lehet adekvát módon megérteni. Minden olyan vizsgálódásnak, amely az eredményt mint létezőt, tehát statikusan, szemléli, meg kell rekednie közvetlenül adott voltánál, és ezért nem veheti figyelembe döntő meghatározásait, hiszen e meghatározások közül éppen a valóság folyamatszerű komplexus-jellege a legfontosabb. Láttuk már, milyen gyakran helyettesíti Hegel ezt a valóságos genézist logikai „levezetésekkel"; ez bírálatra szorult, de e bírálat végérvényes mértékét mégis maga a hegeli ontológia szolgáltatja, azáltal, hogy a valóságos gené-

zist minden egyes tárgyiasság (minden egyes eredmény) dinamikus alapjának fogja fel. Csak így válik valóban dinamikussá és dialektikusan folyamatszerűvé a dolgok és az eszmék összekapcsolódásának és rendjének spinozai azonossága. Ha itt most Hegelnek a *Logiká*-ból idézett fejtegetésére emlékeztetünk, amely szerint a „tagok" megismerésekor minden eredmény egyúttal egy új tag kezdete is, akkor előttünk áll az egyetemes folyamatszerűség hegeli képe, amelyben a valódi, az ontológiai genézis minden „eredmény" megismerésének kulcsa.

A *Fenomenológia* előszava további fontos meghatározásokat ad a hegeli ontológiának ehhez a középponti kérdéséhez. Itt közvetlenül a társadalmi lét ontológiai kérdéseiről van szó, persze, mint ez Hegelnél többnyire történik, anélkül hogy világosan és kifejezetten elhatárolná ezt a területet, sőt némely példája mintha arra utalna, hogy Hegel itt általános ontológiai törvényt akart kimondani. Hegel a műve keletkezésekor fennálló új világállapotból indul ki; 1806 őszén, előadásainak záróbeszédében még szemléletesebben fejezi ki ezeket a gondolatokat, mint magában a műben: „Fontos korszakban, erjedésben élünk, aholis a szellem meglódult, túljutott korábbi alakján és új alakot ölt. Az eddigi elképzelések, fogalmak egész tömege, a világ kötelékei felbomlottak, és álomképekként omlanak össze. A szellem új előnyomulásra készülődik."[66] Erről az újról mondja a *Fenomenológiá*-ban, hogy „az új világ első megjelenése először csak az *egyszerűségébe* burkolt egész, vagy általános alapja". Ezért csak kevesen ismerhetik meg, és csak ezoterikus módon: „Csak ami tökéletesen meghatározott, az egyúttal ezoterikus, érthető és alkalmas arra, hogy megtanulják, és mindenki tulajdonává legyen."[67] Hogy a történelmileg új elvont-egyszerű jellegével kapcsolatos gondolatait megértesse, Hegel a gyerekre hivatkozik a felnőttel, és makkra a tölgyfával ellentétben.

Ma még nehezen eldönthető, hogy egyáltalán kiterjeszthető-e, és mennyiben terjeszthető ki a természetre az új elvont jellegének gondolata. Csak ha majd sokkal jobban ismerjük a szervetlen természet képződményeinek eredetét, mint ma, ha tehát konkrétan és határozottan beszélhetünk ezek történetéről, akkor mutatkozik meg, hogy egyszerű és elvont-e a létrejövő új, és ha igen, akkor menynyire az. Kézenfekvő, ha e gondolatot a szerves természetre alkal-

mazzuk, noha bizonyára itt sem forog fenn valódi hasonlóság a történelemmel. A gyerek már nem csak élőlény általában, hanem egyúttal és ettől elválaszthatatlanul társadalmi-történeti lény is. Mindenesetre Hegelnek az új megjelenésmódjával foglalkozó elemzéséből nehezen küszöbölhető ki az erről kialakított tudat. Ez azonban a társadalmi lét specifikus ismérve, nevezetesen hogy a tudat nemcsak olyan valaminek a tudata, amit ontológiailag teljességgel közönyösen hagy, hogy megismerték, hanem e megismerés megléte vagy hiánya, helyessége vagy téves volta magának a létnek az alkotóeleme, itt tehát a tudat ontológiai értelemben nem pusztán epifenomenon, függetlenül attól, hogy milyen jelentős vagy elenyészően csekély konkrét szerepet játszik adott esetben. Általános ontológiai szempontból akárhogy is dől el ez a kérdés, a társadalmi lét ontológiája szempontjából Hegelnek ez a megállapítása tovább konkretizálja, jelentős mértékben és gyümölcsözően, a folyamatszerűséget. A munka tárgyalásakor részletesen kell majd beszélnünk arról, milyen fontos az új kategóriája a társadalmi lét tartalmi szerkezete és iránya szempontjából. Ennek tartalmi oldalát persze már gyakran érintették. De Hegel az első filozófus, aki egyáltalán szóbahozza ezt a szerkezeti kérdést mint szerkezeti változást, tehát ismét folyamatszerűen. Hegel összkoncepciójában fontos szerepet játszottak ezek a fejtegetések, és ez abból is látható, hogy közvetlenül hozzájuk kapcsolódik elvi polémiája a schellingi dialektikával, vagyis azokkal a koncepciókkal, amelyek megszüntetik az abszolútumban a folyamatszerűséget. Hegel a lehető legélesebben fejezi ki ezt az ellentétet: „Ezt az Egyetlen Tudást, hogy az abszolútumban minden egyforma, szembehelyezni a megkülönböztető és beteljesített vagy beteljesedést kereső és követelő megismeréssel, vagy ennek *abszolútumát* olyan éjszakának tüntetni fel, ahol, mint mondani szokták, minden tehén fekete – ez a megismerés ürességének naivitása."[68]

Ha most megpróbáljuk Hegel ontológiájának leglényegét az eddigiek alapján összefoglalni, akkor arra az eredményre jutunk, hogy Hegel a valóságot magukban véve, tehát viszonylagosan totális komplexusok totalitásának fogja fel, és hogy az objektív dialektika az ilyen komplexusok valódi genéziséből és önkibontakozásából, kölcsönhatásából és szintéziséből áll, így hát az abszolútum mint az

ilyen totális mozgások összessége sem emelkedhet soha a konkrét mozgásokkal szemben a túlvilági közönyösség nyugalmi állapotára, hanem inkább mint valódi mozgások konkrét szintézise – abszolút volta ellenére – maga is mozgás, folyamat, és ezért benne is változatlanul hatékony marad a hegeli ellentmondás ősformája, az azonosság és nem-azonosság azonossága. A hegeli filozófiának ez a dialektikus-ontológiai magva nyilvánvaló ellentétben áll rendszerének logikai-hierarchikus felépítésével. Hegel olykor maga is érezte ezt az ellentétességet, de tudatosan újból és újból elhárította, és a rendszer felépítésének logikai egységéhez tartotta magát. Így a fogalom logikájának bevezetésében megismétli, hogy a lényeg a létből, a fogalom lényegből, tehát végső soron a létből keletkezett. „De ez a kifejlés – fűzi hozzá érdekes és jellemző módon – önmaga *ellenlökését* jelenti, így hát inkább a *kifejlett* a *feltétlen* és *eredeti*."[69] Ebben a vallomásban, amely, végiggondolva, feltétlenül felborítaná, vagy legalábbis alapvetően megváltoztatná az egész logikai rendszert, a hegeli ontológiai koncepció végső realitása diadalmaskodik, nevezetesen az, hogy ontológiailag a valóság (a fogalom világa) az elsődleges, hogy ontológiailag a valóságból jutnak absztrakció segítségével a lényeghez, a lényegből pedig a léthez, hogy tehát a logika az igazi ontológiai viszonylatokat, logikai-módszertani szempontból persze szükségszerűen, fordított sorrendben adja vissza. Még világosabban jelenik meg ez a felismerés az úgynevezett „kis Logika" egyik hasonló fejtegetésében. Itt Hegel nyíltan felveti a kérdést, hogy ha a fogalom az elsődleges, akkor miért nem a rendszer elején tárgyalja. Számára itt magától értetődik, hogy tárgyilag (ontológiailag) az igazi kezdet a fogalom, és hogy lét és lényeg tárgyilag (ontológiailag) ennek származékai. Saját eljárását most a kifejtés módjával védelmezi: „Ha a fogalmat állítanánk a logika élére, és, mint ez tartalmilag egészen helyes, a lét és a lényeg egységének definiálnánk ezt, akkor felmerülne a kérdés, hogy mit kell értenünk léten és lényegen, és hogyan jutnak el ezek ahhoz, hogy a fogalom egységévé összegeződjenek. De így azután csak névlegesen és nem valóságosan kezdenénk a fogalommal."[70] E módszertani kitérő mögött természetesen sokkal több rejlik, mint aminek maga Hegel a tudatában volt. E kérdés marxi materialista-dialektikus taglalása megmutatja majd, hogy ha a még

nem elemzett, ontológiailag elsődleges, viszonylag totális komplexus a kiindulópont, ez még nem zárja ki, sőt egyenesen megköveteli az elvonatkoztatott elemekre való gondolati visszatérést. Csak azzal kell teljesen tisztában lenni, hogy az igazi kiindulópont maga a valóság volt, hogy ennek elvonatkoztató taglalása visszatükröződési kategóriákra vezet, amelyek szintetikus felépítése a valóság megismerésének egyik útját, nem pedig magának ennek a valóságnak a menetét rajzolja meg, noha az így létrejövő kategóriák és összefüggések mint a valóság gondolati reprodukciói természetesen szükségképpen ontológiai és nem logikai természetűek. A hegeli logika meghasonlottsága itt is objektív-idealista alapvetéséből, az azonos szubjektum-objektum koncepciójából fakad, amely nemcsak nem engedi meg az ontológiai és a logikai-ismeretelméleti kategóriák és módszerek világos szétválasztását, nemcsak szakadatlanul összekeveri őket, hanem állandóan alá is rendeli az ontológiai megállapításokat a logikai-hierarchikus szempontoknak, és így megerőszakolja és eltorzítja őket. Ahol ismeretelméletileg termékeny újra bukkan, ott ez – tudatosan vagy öntudatlanul – közvetlenül függ igazi ontológiájától.

Ez a tényállás a legvilágosabban akkor mutatkozik meg, ha rátérünk Hegel legjelentősebb módszertani felfedezésére, a reflexiós meghatározásokra. Azt hisszük – és remélhetőleg a most következő fejtegetéseinkben bizonyítani tudjuk –, hogy ez dialektikájának középponti kédése, és ez érvényes mind a valóság tudattól független dinamikájának, mind pedig a szubjektív tudatban végbemenő különféle visszatükröződéseknek a dialektikájára. Nagyonis érthető, hogy maga Hegel közvetlenül ismeretelméletileg veti fel ezt a kérdést, persze a saját, elődeitől és követőitől gyökeresen különböző ismeretelméletének, nevezetesen *A szellem fenomenológiájá*-nak nagyszerű és új értelmében. Hiszen ez a mű módszertanilag azon alapul, hogy az emberi gondolkodás különböző fokai, kategóriái stb., melyek egyúttal a valóság gondolati és gyakorlati meghódításának termékei és egyszersmind szerszámai, miként jönnek létre az emberi tudatban párhuzamosan e valóság saját fejlődésével, miként vezet e hódítóút szakaszonkénti, teljes vagy részleges kudarca egy a valóság igazi lényegéhez jobban idomuló megismerésmódhoz, míg a szubjektum alkalmas lesz a valóság igazi befogadására. Kö-

vetkező fejtegetéseinkben – e fejezet első részébe foglalt bírálatunk alapján – el akarunk tekinteni a specifikus hegeli megoldástól, a szubsztancia szubjektummá való átváltoztatásától, és csak e folyamat valóságos eredményeit elemezzük. Hegel jellemző módon rendszerének abban a szakaszában tárgyalja a reflexiós meghatározások létrejöttét, amely szintén a *Fenomenológia* címet viseli. Az észlelés szintén kialakult világképből indul itt ki, és azt vizsgálja, hogy miként emelkedik a szubjektivitás az értelem szintjére annak a kölcsönös vonatkozásnak a során, amely összekapcsolja a valóságot a meghódítására tett emberi kísérletekkel. Az ember „természetes" magatartása itt az, hogy a valóságban talál egyes tárgyakat, és közvetlenül adott mivoltukban, látszólagos elszigeteltségükben próbálja megragadni ezeket. Ez a kísérlet azonban spontánul önmaga ellentétét hozza létre, a közvetlenül megjelenő tárgyak egymásra való vonatkoztatottságát, és a valósággal kapcsolatos spontán magatartásnak ebből az ellentmondásából fakadnak a reflexiós meghatározások: „Magának az érzéki tudatnak a tartalma önmagában véve *dialektikus. Az* egyedi akar lenni; de... éppen – azáltal, hogy az egyedi tartalom *kizár* magából mást – másra vonatkozik, *önmagát meghaladónak,* mástól függőnek, ettől közvetítettnek, önmagában mást birtoklónak bizonyul. A *közvetlen egyedi legközelebbi* igazsága tehát másra való *vonatkoztatottsága.* E viszony meghatározásait nevezzük *reflexiós meghatározásoknak.*"[71] A szubjektivitásnak ebből a mozgásából, mely a valóság gondolati megragadására törekszik, létrejön az értelem, a reflexiós meghatározások első közvetlen otthona.

Úgy látszik, itt elsődlegesen ismeretelméleti kérdéssel kerültünk szembe. Mindenesetre olyannal, amely döntő jelentőségű volt annak az átmenetnek a szempontjából, amelyben a hegeli filozófia kialakult, mégpedig nem csupán tisztán történeti értelemben erre a korszakra korlátozva, hanem mint a valósággal kapcsolatos minden komoly gondolkodás egyik fontos, sőt központi kérdése. A reflexiós meghatározások így már Kantnál is felbukkannak, mégpedig elsősorban legdialektikusabb művében, *Az ítélőerő kritikájá*-ban. Jellegük persze tisztán ismeretelméleti ott; csupán abban különböznek egymástól, hogy vajon az általánostól a különösig vezető gondolati úton haladnak-e vagy megfordítva. Az értelemtől az

észig vezető átmenet Hegel szempontjából döntő problémájához nincs közvetlen közük. Kant metafizikus kizárólagossággal szembeállítja egymással az értelmet és az észt. A tiszta ész minden jelenséggel szemben transzcendens, sohasem juthat adekvát empirikus felhasználáshoz. Míg azonban a kanti ész-fogalom transzcendentális dialektikához, a magukban való dolgok megismerhetőségének teljes tagadásához vezet, a romantikus filozófiában, először Schellingnél, irracionalista transzcendencia jön létre, a reflexiót itt „meghatározás szerint az abszolút szemléletmód antipódusának és ősellenségének tekintik."[72] Így a puszta értelem-megismerés dialektikátlan jellegének egyoldalú bírálatából a transzcendens irracionalitásba való ugrás következik, az értelemmel nem a saját ellentmondásosságából fakadó észt állítják szembe, mint Hegel, hanem megkockáztatják az ugrást az intellektuális szemléletbe, amiből, mint más összefüggésekben már megjegyeztük, az is következik, hogy az ellentmondások, az abszolútumban kioltódva, megszűnnek. Hegel már Schellinggel való együttműködésének korszakában is tiltakozott az értelem ilyen lefokozása ellen. Jenai jegyzeteiben ez áll: „Az ész az értelem nélkül semmi, de az értelem mégis valami az ész nélkül. Értelmet nem lehet ajándékozni."[73]

Az ész azzal emelkedik Hegelnél az értelem fölé, hogy felismeri az igazi – ellentmondásos, dialektikus – összefüggést az objektív valóságban és a helyes gondolkodásban az élet és a megfelelő kategóriák és kategoriális viszonylatok látszólag teljesen önálló és egymástól függetlenül létező tárgyai között. Az ész minden aktusa tehát egyúttal megerősíti és megszüntetve-megőrzi az értelem valóságfelfogását. Hegel így fejti ki ezt az ellentétet bizonyos kategóriák vonatkozásában: „hogy az *utóbbi* (az ész, L. Gy.) számára a tárgy a *magában-és-magáért-meghatározott*, a *tartalom* és a *forma*, az *általános* és a *különös azonossága* – az *első* (az értelem, L. Gy.) számára viszont a tárgy a formává és a tartalommá, az általánossá és a különössé, egy üres *magábanvalóvá* és a kívülről ehhez járuló *meghatározottsággá* esik szét – hogy tehát az *értelmes* gondolkodásban a *tartalom közönyös* a formája iránt, az *ésszerű* vagy *megértő* megismerésben viszont *önmagából hozza létre* a formáját."[74] Az értelem és az ész tehát ugyanazzal a tárgyi világgal (és nem – mint Kantnál – a puszta jelenségek, illetve a megismerhe-

tetlen dolgok világával) áll szemben; noha lényegbevágóan eltérő módon viszonyulnak hozzá, de ez a különbözőség éppen a magábanvaló értelem szükségszerű ellentmondásosságából nő ki immanens dialektikus szükségszerűséggel, mint ennek az ellentmondásnak a megkoronázása és beteljesedése (nem a lapos-empirikus értelmesség és a transzcendens-irracionális intellektuális szemlélet megszüntethetetlen ellentétének értelmében). Ennek a szerves-dialektikus kapcsolatnak természetesen nem szabad a benne rejlő ellentétességet elmosnia; az ész valósággal szembeni magatartásában a valóság lényegének megfelelő viszony nyilvánul meg: az a felismerés, hogy a valóság elsődlegesen sokrétű, mozgalmas komplexusokból és ezek változatos dinamikus vonatkozásaiból áll, az értelem viszont csak a közvetlenül megjelenőt és ennek elvont képmásait tudja megragadni. De bármily lényegbevágó is ez az ellentét, az ész nem mindig csak az értelemből fejlődik ki, hanem mindkettőnek – mivel ugyanarra a valóságra irányulnak – ugyanazokra a kategóriákra van szükségük, az azonos, de különféleképpen megragadott valóságnak ugyanazokra a rendező elveire, nevezetesen a reflexiós meghatározásokra, „csak" az a különbség, hogy az értelem hamisan közvetlen szétválasztással, az ész pedig dialektikusan ellentmondásos igazi koordinációval folyamodik hozzájuk.

Ha szemügyre vesszük Hegelnek ezt az ismeretelméleti útját az értelemtől az észig, akkor könnyen nyilvánvalóvá tehető korszakos jelentősége: a korábbi és kortársi gondolkodókkal ellentétben sikerül megalkotnia a komplex, totalitásokra felépülő, dinamikusan ellentmondásos valóság megismerésének alapján, ami a XVIII–XIX. század ismeretelméletének nem sikerült. A megismerés egész területén érvényre juttatta a realizálható magasabb rációt, nem állt meg, mint a felvilágosodás, az értelemnél, nem helyezte át, mint Kant, az észbeli megismerést a magukbanvaló dolgok megismerhetetlen birodalmába, nem került, mint Schelling és a romantika, az értelmet bírálva az irráció ködbirodalmába. Lenin tehát joggal mondja, hogy ismeretelmélete a dialektika.[75] Mivel azonban egyúttal a marxizmus ismeretelmélete mint a szubjektív dialektika tana mindig feltételezi az ontológiát, nevezetesen a valóságban megnyilvánuló objektív dialektika tanát, mivel ezért a mimézisben a valóság gondolati reprodukciójának önálló formáját látja, ez a megálla-

pítás bizonyos magyarázó kiegészítésre szorul. Ismeretes, hogy az újkor ismeretelméletéből csaknem teljesen eltűnt a mimézis; csak a filozófiai materializmus a kivétel, ahol – Diderot zseniális megsejtéseitől eltekintve – korlátozott, mechanikus-fényképszerű formát ölt. Mármost annak a félhomálynak, amely Hegel tanaiban az azonos szubjektum-objektum körül terjeng, előre mutató oldalai közé tartozik, hogy mint rejtett komponenst tartalmazza a dialektikus mimézis csíráit is. Mert, mint ezt a hegeli *Fenomenológia* módszere megköveteli, az ismeretelméleti fejlődés, és általában a világ gondolati meghódítása, tehát az értelemtől az észig vivő út is párhuzamosan fut azzal az úttal, amely a valóság közvetlen megjelenésmódjától lényegéig vezet. Az azonos szubjektum-objektum tana emellett nemcsak annak elismerését engedi meg, hogy a magábanvaló létnek a megismerésben abszolút elsőbbsége van saját számunkra valóvá válásával szemben, hanem a szubjektív és az objektív elvek helyes koordinációjának eseteiben maguknak a dolgoknak a logikája oda vezet, hogy az objektív elveknek bizonyos, noha tudatosan soha keresztül nem vitt dominanciája is van. Sőt, a szubjektivitásnak és az objektivitásnak ez a párhuzamos menete a mimézis közelébe visz, másrészt és ezzel egyidőben, ebből a szempontból persze éppoly kevéssé egyértelműen, modern-mechanikus alkalmazásának legyőzéséhez, és megközelíti Arisztotelész dialektikusabb mimézis-elméletét. Itt persze nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a kor német filozófiája, Kant óta, kezdte kidolgozni, hogy milyen aktív szerepet tölt be a szubjektum a megismerés folyamatában. Emellett figyelembe kell venni azt is, hogy Hegel szigorúan elutasította a szubjektum teremtő aktivitásának kanti és fichtei értelmét; hogy nála ez az aktivitás mindig csak a szubjektivitás és objektivitás szétválaszthatatlan kölcsönös vonatkozásának mozzanata volt; hogy tehát az aktivitás lényegileg abból állt, hogy olyan viszonyt harcoljon ki a világgal szemben, amely nem akadályozza meg, inkább elősegíti a világ objektív lényegének nyilvánvalóvá válását, éppen azáltal, hogy áttöri és megszünteti a közvetlen jelenségformákat. „Aki értelmesen néz a világra – mondja Hegel –, arra a világ is értelmesen néz; kölcsönösen meghatározzák egymást".[76] Ez sokkal közelebb áll Goethéhez, akit Heine „a

világ tükré"-nek nevezett, mint Kant és Fichte egyoldalú gondolkodói aktivizmusához.

Hegel dialektikus ismeretelméletét joggal vizsgáljuk ontológiától való függőségében; a mimézis irányában megtett ezoterikus kezdőlépései csak ennek az objektív valósággal kapcsolatos végső magatartásnak a melléktermékei. És ezzel a megállapítással a felismerés magasabb szintjén fordulhatunk vissza a reflexiós meghatározásokhoz. Mindenki tudja, hogy ezek lényeg-logikájának középponti kategóriái. A lényeg azonban – még Hegel hamis, logicisztikus ontológiája szerint is – nem a gondolkodásnak, hanem a létnek a terméke. Az értelemtől az észig mind magasabbra emelkedő gondolkodás csak azért ragadhatja meg – a lényeg–jelenség–lényeg reflexiós meghatározásainak segítségével – a lényeget, mert Hegel szerint a valóság objektíve, a gondolkodástól függetlenül, megtette az utat a léttől a lényegig. E meghatározások igazsága, mélysége és egyetemessége azonban annál nyilvánvalóbban érvényesül, minél határozottabban szabadítjuk meg igazi ontológiai természetüket az azonos szubjektum-objektum logicisztikai kényszerétől. Hegelnek ebben a koncepciójában ugyanis a teljesen elvont léttől a sokkal meghatározottabb és konkrétabb lényegig vezető ontológiai átmenet rejtelmes, nem értelmezhető idealista deklaráció marad, míg az az ellentétes feltételezés, amely szerint a megismerés útja – az absztrakció során – az elvont léttől a konkrét lényegig vezet ugyan, valójában azonban a sokkal konkrétabb és komplexebb lényeg az ontológiai kiindulópont, ahonnan aztán elvonatkoztató módon el lehet jutni a lét – persze szintén elsődlegesen ontológiai – fogalmához: ez a feltételezés szétoszlatja ezt az egész logicisztikus ködöt. (Nemsokára látni fogjuk, hogy a lényegnek ez a komplex és totális jellege ontológiai értelemben szintén csak viszonylagos, és ezt is a konkrét valóság határozza meg.) Ezért nem nehéz megérteni, hogy a lényeg kategoriális felépítése, mint egy – viszonylag – totális komplexus megközelítése, látszólag önálló, valójában azonban egymást szétválaszthatatlanul feltételező kategóriák kölcsönös elrendezésén alapul. Ezzel elérkeztünk az észhez, a reflexiós meghatározásokhoz.

Bárhogyan vezette is le Hegel a lényeg egzisztenciajellegét, nemcsak a valósághoz vezető út részének és szakaszának fogja fel – és

ebben is jelentős újító –, hanem egyúttal komplexusnak is, nem pedig elszigetelt kategóriának. Éppen itt mutatkozik meg a reflexiós meghatározások ontológiai eredete. A lényeg, a jelenség és a látszat, létező önállóságukban, ősrégi kategóriák; egymással való szembeállításuk sem új felfedezés. Az agnoszticizmus és a szkepticizmus kezdettől fogva az itt észlelhető ellentétekből indul ki, amelyek még Kant elméleteit is döntően befolyásolták. Hegel maga is hangsúlyozza ezt a megismeréstörténeti hagyományt látszat, jelenség és lényeg felfogásában, és kimutatja, hogy egyrészt ez magában foglalja a létező világ összes tartalmait, másrészt azonban mégis tagadja a látszatnak és a jelenségnek a lényeggel való benső összetartozását, és egyoldalúan az ellentétességet állítja a középpontba.[77] Ezek mögött az egymástól nagyon eltérő felfogások mögött egy idővel mind rejtettebb, teológiai örökség hat: a lényeget kizárólag az isteni gondolkodás ragadhatja meg, az emberinek pedig csak a látszat, a jelenség világa jut. Nyilvánvaló, hogy a modern polgári társadalomnak és tudományainak a fejlődésével ez az ellentét mind jobban szekularizálódik. De korábbi elemzéseink már megmutatták, hogy a filozófia eredetileg teológiailag megalapozott elveinek még ebben a kérdésben sem kell gyökeres változáson átmenniük. A tudománnyal szemben támasztott bellarmini követelés, amelyre újból és újból hivatkozunk, végső soron azon alapul, hogy a tudomány engedje át a vallásnak a lényeg megalapozását, és elégedjék meg a jelenségvilág gyakorlati kutatásával. A módszerek természetesen mindinkább kifinomulnak. Sőt, az ismeretelméleti kérdésfeltevés uralma olyan lényegfelfogáshoz vezet, amely – látszólag – hozzáférhetővé teszi a lényeget az emberi-tudományos belátás számára, nevezetesen úgy, hogy a lényeget pusztán szubjektum alkotta absztrakciónak állítja be, amely az érzéki tapasztalatok elvonatkoztatása útján jön létre, amelynek azonban, éppen ezért, az önmagában létező valósághoz nincs több köze, mint alapjainak, a szemléletben és észlelésben megnyilvánuló érzéki tapasztalatoknak; sőt olykor még ennyi köze sincs hozzá. És még akkor is változatlanul megmarad a jelenségnek és a lényegnek (mint ontológiai kategóriáknak) az áthidalhatatlan szétválasztása, amikor ez az absztrakciós folyamat elválik a tapasztalattól és önálló – Kant-

nál apriorisztikus – alakot ölt. Ezek a fejlődésvonalak, sok változatban, egészen a mai neopozitivizmusig érnek el.

Hegel forradalmi filozófiai tette, a reflexiós meghatározások felfedezése és középpontba-állítása főként abban áll, hogy ontológiailag eltávolította az abszolút elválasztó szakadékot a jelenség és a lényeg között. Azáltal, hogy a lényeget nem létező-transzcendensnek, és nem is gondolati elvonatkoztató folyamat termékének fogja fel, hanem olyan dinamikus komplexus mozzanatának tekinti, amelyben a lényeg, a jelenség és a látszat szakadatlanul átcsap egymásba, a reflexiós meghatározások ebben az új felfogásban elsődlegesen ontológiai jellegűekké válnak. Hegel ezeket az ontológiai viszonyokat túlnyomórészt logicisztikai komplexuson belül tárgyalja, de ez túlontúl ismert a számunkra ahhoz, hogy ne vegyük észre a látszólag tisztán logikai fejtegetések mögött a bennük rejlő ontológiai összefüggéseket. Hegel leírásában az ilyen komplexusok első közvetlen és ezért elvont, kifejletlen adottságából indul ki, de a lényeges viszonylatok már a megismerésnek ezen a szakaszán világosan kivehetők. Ezt mondja: „csak *látszat,* ami vele (a lényeggel, L. Gy.) szembenáll. Egyedül a látszat a lényeg saját tételezése . . . ez a látszat nem külsődleges, nem más, mint a lényeg, hanem a saját látszata. A lényeg látszása őbenne magában a reflexió."[78] Az értelemtől az észig vezető ismeretelméleti út ontológiai alapja tehát abból adódik, hogy a lényeg és a látszat, éles ellentétük ellenére, elválaszthatatlanul összetartoznak, hogy az egyik semmilyen módon nem létezik a másik nélkül; az értelem az ellentétesség közvetlen adottságának foglya marad, amely azonban szintén magának a komplexusnak az ontológiai tulajdonsága, az ész pedig fokozatosan, itt nem elemezhető átmenetek útján a komplexusnak mint dialektikus totalitásnak a megértéséig emelkedik.

A valóság dialektikája, amelyet az ész megismer, abban áll tehát, hogy a valóság mozzanatai egyszerre és elválaszthatatlanul önállóak és összetartozóak, hogy igazságuk hamissá válik, mihelyt az egyik ilyen viszonylat az ellentétét kizáró, abszolút jelentőségre jut, de akkor is, ha tisztaságukban a különbségek és ellentétek kihunyni látszanak. A lényeg, a jelenség és a látszat tehát annyiban reflexiós meghatározások, amennyiben mindegyikük kifejezi ezt a viszonyt; minden jelenség megjelenő lényeg, minden lényeg megjelenik va-

lamiképpen, egyikük sem létezhet e dinamikus ellentmondásos viszony nélkül, mindegyik úgy látszik, hogy szakadatlanul megőrzi és feladja a saját létezését, és szakadatlanul behatol ebbe az ellentétes viszonyba. A helyesen felfogott reflexiós meghatározások ezzel nemcsak a látszólag önálló entitások teológiából örökölt, de ma is hatékony, merev dualitását rombolják szét, hanem egyúttal azt a szintén régi előítéletet is, mintha a dologszerűség analógiájára képzett, közvetlenül rögzített tárgyiassági formáknak valamiféle ontológiai elsőbbségük volna azokkal a viszonylatokkal, vonatkozásokkal stb. szemben, amelyek szétválasztják és összekötik őket, és amelyekben kifejeződnek valódi kölcsönhatásaik. Ontológiailag ezek a valóságnak ugyanazon a szintjén foglalnak helyet, mint a szűkebb értelemben vett tárgyak. Mindkettőt egyformán az ész ismeri meg, mindkét esetben egyformán a valósággal kötött megegyezés az egyetlen kritériuma annak, hogy helyesen gondoljuk el őket. Hegeli értelemben tehát nem lehet többé arról beszélni, hogy a tárgyak így vagy úgy léteznek, de viszonylataik, vonatkozásaik stb. egy absztrakciós folyamatnak vagy valami egyéb tapasztalatnak a gondolati eredményei.

Itt természetesen nem elemezhetjük részletesen ezt a dialektikát. Csak azt állapítjuk meg, hogy Hegel a lényeg, a jelenség és a látszat viszonylatainak ezzel a felfogásával lerakta a reflexiós meghatározások általános alapjait. Logikájának ez a középső része a továbbiakban a valóságnak és az ész által történő adekvát megismerésének legfontosabb kategóriáit fejtegeti. A problémákat itt sem tárgyalhatjuk átfogóan és minden oldalról, hanem csak néhány középponti kérdésre szorítkozhatunk. Imént láttuk, hogy a reflexiós meghatározásoknak mint a valóságos struktúra és dinamika meghatározásainak a megismerése miként ad dialektikus választ egy ősrégi, teológiailag és kriptoteológiailag eltorzított kérdésre. Az új módszer alkalmazásának további konkretizálása egyenesen a dialektika szívébe vezet bennünket. Hegel ugyanis azokat a viszonylatokat vizsgálja, amelyekben valamennyi tárgy (beleértve a folyamatokat stb.) legkezdetlegesebb sajátossága mint a saját magukra és egyúttal minden másra vonatkoztatott viszonyuk sajátossága megmutatkozik, abban az azonosságból az ellentmondásig vezető kategória-sorban, amelyben mindenkor a maga ellentétébe

csap át. Hegel itt is szakít a régtől öröklött szemléletmóddal, amennyiben magában az azonosságban mutatja ki a különbözőséget, és az egyszerű különbségben az ellentmondás magábanvalóságát; az azonosság látszólag logikai-tautologikus kategóriájában egyrészt felfedezi a reflexiós jelleget, másrészt és ezzel szoros összefüggésben feltárja a másra való vonatkoztatottság megszüntethetetlen realitását. Épp ezt a szakaszt kezeli Hegel túlnyomórészt logikailag, ami közvetlenül spontán módon fakad a mindig logikailag tárgyalt anyagból, egyúttal azonban gyakrabban inkább eltakarja, mint kidomborítja a termékeny és új gondolatokat, amiért is itt elkerülhetetlen a szabadabb értelmezés, amely olykor túlmegy a szövegen. Azt hisszük azonban, hogy az ilyen taglalás teljességgel Hegel legtitkosabb szándékainak keretein belül maradhat, és nem visz idegen elemet gondolatvilágába, legalábbis nem egy olyan tendenciával kapcsolatban, amely mindig hatékony maradt a gondolkodásában. Jenai feljegyzései közt található egy fölöttébb érdekes vallomás, amely az igazi kutatás és az általános elvek viszonyára vonatkozik, és ebben világosan tükröződik az a benső harc, amelyet az ifjú Hegelben a logikai elvek az ontológiailag megragadott tárgyiassággal vívtak. A Hegelben lezajló gondolati küzdelem értelmezéséhez alapul szolgálhat a következő kitétel: „Egy tudomány tanulmányozásához szükségszerű, hogy ne hagyjuk magunkat eltéríteni az elvek által. Ezek általánosak és nem jelentenek sokat. Úgy látszik, csak az érti jelentésüket, aki a különös birtokában van. Az elvek gyakran rosszak is. Ezek alkotják a dolog tudatát, és a dolog gyakran jobb, mint a tudat."[79]

Hegel vitája az A=A tautológiája ellen szintén a komplexusnak az elszigetelt elemekkel szembeni ontológiai elsőbbségéből indul ki. (Ne felejtsük itt el, milyen döntően pozitív szerepet játszik a logikai tautológia a neopozitivizmus ismeretelméletében.) Hegel annak bebizonyításán fáradozik, hogy az azonosságban, mind önmagában, mind pedig máshoz való viszonyában, nem küszöbölhető ki a különbség; logikai formában úgy fejezi ezt ki, „hogy magának az azonosságnak a tétele és még inkább az ellentmondás tétele nem pusztán *analitikus,* hanem *szintetikus* természetű is."[80] Már ez mutatja, hogy szerinte az azonosság a létező tárgyiasság kategóriája és nem pusztán a formális logika alkotóeleme. Ennek a problémakör

ontológiai megragadása szempontjából két fontos következménye van, amelyeket expressis verbis ritkán von ugyan le fejtegetéseiben, de amelyeket ezek implicite mindenütt tartalmaznak.

Az első kérdés körülbelül úgy fogalmazható meg, hogy magának az azonosságnak a megőrzése és elvesztése reális folyamat, amelyben – új oldalról – kifejeződik a kifejlés egyetemességéről és mindenhatóságáról szóló hérakleitoszi tanítás specifikus hegeli továbbfejlesztése. Ha ugyanis az azonosság tárgyias tulajdonság (valami azonossága önmagával), és ez a tárgy szakadatlan, folyamatszerű kölcsönhatásban áll környezetével, sőt ha saját léte is egyúttal egy benső folyamat mindenkori eredménye, amelyet alkotóelemeinek egymásra gyakorolt hatása idézett elő, akkor szükségképpen szakadatlanul olyan változások következnek be, amelyek újból és újból felvetik a kérdést: még mindig „ugyanaz" a változásban lévő tárgy? Ez a kérdés ontológiailag különösképpen azért nagyon fontos, mert a különböző létszinteken nagyon különbözőképpen kell rá válaszolni, mindenkor a belső és külső kölcsönös vonatkozások igen különböző szerkezete és dinamikája szerint. Ez már a szervetlen természet szintjén fontos és érdekes kérdéseket vethet fel, különösképpen azon a területen, amelyet Nicolai Hartmann képződményeknek nevez. Bonyolultabb és ontológiailag fontosabb a tényállás a szerves természetben. Mivel minden szerves lény (kettős értelemben: ontogenetikusan és filogenetikusan) egy benső újratermelési folyamatban őrzi meg létezését, és eközben egyúttal szakadatlan kölcsönhatásban is van környezetével, az azonosság megőrzése vagy elvesztése olyan konkrét probléma, hogy minden komolyan vehető tudományágnak szakadatlanul foglalkoznia kell vele.

Még bonyolultabb kölcsönös vonatkozások keletkeznek a társadalmi lét talaján. Itt még csak nem is jelezhetjük a dinamikus összetevőket, de nyilvánvalóan elsőrendű tudományos kérdés, hogy vajon megőrzi vagy elveszti-e a saját azonosságát mondjuk egy nemzet, egy osztály stb. le egészen az egyénig. Elég arra utalnunk, miként tárgyalja Hegel *Jogfilozófiá*-jában a „különösség önálló fejlődésé"-nek elvét. A klasszikus ókorban ez a társadalom és az állam felbomlásának döntő mozzanata, a jelenkorban pedig létezésük alapja. E kérdésfelvetésnek a társadalmi lét ontológiája szempontjából betöltött jelentőségét még világosabban mutatja talán,

hogy amit Hegel itt ideológiai formában fejtett ki, azt Marx tudományos egzaktsággal mint korszakok kereskedelmi- és pénztőkéjének gazdasági-társadalmi funkcióváltozását fejezi ki.[81] E probléma Hegel-féle, túlnyomórészt logikai kezelésének az lett a következménye, hogy többnyire fölöttébb terméketlenül, a probléma bírálata és védelme is logikai úton ment végbe. Fejtegetéseink természetesen nem tarthatnak igényt arra, hogy in extenso felvessék, sőt meg is válaszolják az elrejtett ontológiai vonatkozásokat. Csak arra törekedtünk, hogy jelezzük magát a problémát és messzeható következményeit, amelyek egyúttal arra is fényt vetnek, hogy éppen ontológiai értelemben milyen döntő a hegeli dialektika szempontjából ennek azonosságként és nem-azonosságként való megfogalmazása.

Ez elvezet bennünket a második problémakomplexusig, addig a dialektikus láncolatig, amely az azonosságból indul ki, hogy a különbségen és különbözőségen keresztül kikössön az ellentétességnél és ellentmondásosságnál. Ennek az alapvetően fontos hegeli elemzésnek a későbbi befolyása szintén viszonylag csekélyebb: ismét azért, mert a kifejtés logikai formája eltakarta a benne megbúvó ontológiai tartalmakat, és arra csábított, hogy viszonylag sokat foglalkozzanak a két véglettel, az azonossággal és az ellentmondással, de a kettőjüket összekötő átmeneteket többnyire ne vegyék figyelembe. Ez annál is feltűnőbb, mivel Hegel egyik módszertanilag hasonló problémafölvetése, a mennyiség és a minőség közti átmenet nagyon népszerű lett a marxisták és ellenfeleik között. (E szerkezeti rokonság ismeretelméleti és ontológiai alapjaira később még visszatérünk.) Egész általánosan arról van szó, hogy a reflexiós meghatározások ontológiai birodalmában valamely komplexust alkotó dialektikus összefüggésen belül egy mozzanat növekedése vagy csökkenése nem folytatólagos folyamatszerűségben hat, ellenkezőleg, e kölcsönhatásokban bizonyos pontokon – amelyek minden konkrétan különböző kontextusban különféleképpen helyezkednek el – ugrások, váratlannak látszó változások következnek be a komplexus szerkezetében és dinamikájában. A most tárgyalandó hegeli fejtegetések objektíve ezekre a problémákra épülnek fel, mégpedig az olyan általánosság legmagasabb szintjén, amely sajnos itt is túlnyomórészt logikai formát öltött. De érdekes megfigyelni, hogyan törnek át olykor ezen ontológiai megállapí-

tások, hogy napfényre hozzák a logikai fejtegetések ontológiai alapjait. Így például Hegel ezt mondja a különbségről: „Az általában vett különbség már a *magábanvaló* ellentmondás; mert olyasmik *egysége*, amelyek csak annyiban vannak, amennyiben nem *egyek* – és olyasmik *szétválasztása*, amelyek csak úgy vannak, mint *ugyanabban a viszonyban* szétválasztottak."[82] Az a dinamikus-dialektikus viszony, amelyet Hegel itt úgy határoz meg, hogy a különbség az ellentmondás magábanvaló formája, egybevág mindennemű fejlődésről kialakított felfogásának általános vonalával; gondoljunk a *Fenomenológiá*-nak azokra a már idézett helyeire, amelyek szerint minden új először elvontan (pusztán önmagában véve) jelentkezik, hogy fokozatosan konkrét formákká fejlődjön. Az egészen magas általánosságnak ezen a szintjén megnövekszik az ilyen fejlődési irányok jelentősége: megmutatják, miként mehetnek keresztül egyszerű növekedés útján bizonyos tárgykomplexusok és viszonylataik gyökeres minőségi átalakulásokon, úgy, hogy ezek nem egyszerűen „hirtelen", végső soron nem véletlenül jönnek létre, hanem éppen határozott mássávválásukban fokozatos kapilláris változások termékei. Az ilyen felismerések fölöttébb jelentősek az egész ontológia szempontjából. Csak arra utalunk röviden, hogy magasabbrendű, bonyolultabb létmódok esetén ezek a viszonyok is, bonyolódásuk révén magasabb formai meghatározottságokhoz jutnak. Itt a szervetlen természet egyszerű tárgyiassági formáitól a képződményeken, a szerves világon keresztül (gondoljunk például a mutáció jelenségére) a társadalmi létig mind nagyobb és ezért minőségileg másfajta bonyodalmak adódnak, amelyek között – ismét az ontológiailag értelmezett dialektika törvénye szerint – a magasabb formák levezethetetlenül újat tartalmaznak, de létszerűen mégiscsak az egyszerűbbek alapján jöhetnek létre; a magábanvaló nélkül nem képzelhető el a magáértvaló sem.

Ha most rátérünk a reflexiós meghatározások harmadik főcsoportjára, a közvetlenségre és a közvetítésre, akkor ennek kifejtését az nehezíti, hogy Hegel ezt a meghatározás-párt egész filozófiájában folytatólagosan és központi módon alkalmazza ugyan, de sehol, a reflexiós meghatározásoknál sem tárgyalja külön; noha a legfutólagosabb pillantás is elegendő ahhoz, hogy észrevegyük e meghatározás-pár lényegét, sajátosságát, azt, hogy független és önálló

megjelenésmódjuk ellenére objektíve elválaszthatatlanok, szubjektíve pedig az értelemtől az észig való felemelkedésre utalnak. Ezt a megjelenésmódot természetesen Hegel is hangsúlyozza, amikor felhívja a figyelmet arra, „hogy, ha különbözőnek *tűnik* is a két mozzanat, *egyikük sem hiányozhat, elválaszthatatlanul* kapcsolódnak egymáshoz".[83] Az ezt megelőző megjegyzésekben arra is rámutat, hogy mindkettőt a „tudatban" kell keresni. Ezzel persze, mint mindjárt látni fogjuk, egyoldalúan érinti e reflexiós meghatározások egyik fontos sajátosságát: a megismerő szubjektumhoz való kötöttségüket. Mármost mi úgy véljük, hogy Hegelnek ez az állítása csak a közvetlenségre érvényes, a közvetítésre nem. A közvetítés azoknak az összes erőknek, folyamatoknak stb. fölöttébb objektív, nagyon általános kategoriális összegezése, amelyek objektíve meghatározzák egy komplexus létrejöttét, működését, éppígylétét. Így hát sem a természetben, sem a társadalomban nem fordulhat elő olyan tárgy, amely ebben az – Hegel által is elgondolt – értelemben nem közvetítések eredménye volna. Ebben az értelemben a közvetítés objektív, ontológiai kategória, amelynek minden valóságban a szubjektumtól függetlenül kell léteznie.

Ezzel szemben Hegelnek a legmesszebbmenőkig igaza volt, amikor a közvetlenséget tudati kategóriának határozta meg. Persze amit a tudat közvetlenségként ragad meg, az is bizonyos objektív tényállásokhoz kötődik, csak ezek válthatják ki ezt a közvetlenséget is. Ugyanis egyrészt minden közvetítési folyamat átmegy az illető komplexus állapotain, és ezek az állapotok objektíve léteznek, még akkor is, ha valamely tudat nem fogja fel őket e komplexusok közvetlenségének. Ez főként a szervetlen természetre vonatkozik, ahol az ilyen önmagában létező közvetlenség csak az emberi tudatban válik számunkra létezővé, és a magábanvaló közvetítési folyamat szempontjából nincs ontológiai jelentősége. Másrészt azonban létezik a közvetlenségnek valódi hatékonysága is, amelynek semmilyen tudaton nem kell átmennie, és minden esetben valóságos reflexiós viszonyba lép a közvetítéssel. A szerves természetre gondolunk, ahol minden élőlény, akár növény, akár állat, mint önmagát újratermelő egész kölcsönös vonatkozásba kerül környezetével. Itt – objektíve közvetlenül – komplexusok kerülnek komplexusokkal kölcsönhatásba, aholis csak a mindenkor kész,

mindenkor működő, osztatlan egész lép közvetlenül szükségszerű viszonyba az éppilyen egésszel. (Ehhez a kérdéshez semmi köze sincs annak, hogy a tudomány fokozatosan feltárja azokat a közvetítéseket, amelyek a közvetlenségnek ezeket a viszonyait egymáshoz fűzik.) Csak a specifikus emberi, a társadalmi létben, mégpedig nagyon kezdetleges fokán, a munkában és a nyelvben válnak szét és egyesülnek a közvetlenség és a közvetítések, csak itt jelennek meg mint ontológiai reflexiós meghatározások. Itt tehát olyan kategoriális összefüggéssel van dolgunk, amely a társadalmi létre, és csak erre, jellemző, noha, mint láttuk, még az ilyen specifikus társadalmi meghatározás sem létezhetne, ha nem lettek volna a természetben „előfutárai". Hegel el is siklik e reflexiós meghatározás társadalmi jelentősége felett; gondoljunk *Enciklopédiá*-jának arra a fejtegetésére, amelyben a szokást mint „második természet"-et elemzi.

Ha nem akarjuk, hogy ez a vázlat kötetté terebélyesedjen, nem mehetünk végig ilyen értelmező módon az egész „lényeg-logikán". Az egészről csak azt kell megjegyeznünk, hogy az azonos szubjektum-objektum idealista ontológiájából és logicisztikus kifejtéséből éppen itt bukkannak elő a döntő torzító mozzanatok, nevezetesen az egyik reflexiós meghatározásnak a másikból való logikai „levezetése", és ennek következtében hierarchikus elrendezésük (a későbbi magasabbrendű kategória mint a korábbi alacsonyrendű „igazsága"). Ezenkívül a logikai hierarchia korábban már jelzett visszaélései mellett egy rendkívül fontos, új ontológiai probléma is felbukkan, a kategóriák dimenzióinak problémája. Csak a későbbiek folyamán derülhet ki, hogy az igazi ontológiai kategóriák, mint egy önmagában heterogén valóság meghatározásai, mennyiben fejezik ki e valóság sokdimenziós voltát. Ha például olyan reflexiós meghatározásokat veszünk szemügyre, mint a forma-tartalom vagy a lényeg-jelenség, akkor világos, hogy egymáshoz képest különneműek, hogy a folyamatszerű valóság különböző dimenzióit tárják fel, és ezért gyakran egymásra rakódnak, hogy egymáshoz való viszonyukat csak a mindenkori, elvileg konkrét egyedi esetben, ennek különösségét elemezve lehet gondolatilag adekvát módon megragadni. A gondolkodás azonban éppolyan szükségszerűen egyneműsít, ahogy az önmagában létező valóság szükségképpen külön-

nemű. Ez az ontológia szempontjából igen fontos módszertani problémákat eredményez, amelyeket ilyen általánosságban csak felvetni lehet, megoldani nem. Csupán azt hangsúlyozhatjuk már itt is, hogy eközben az egyneműsítő gondolkodásnak szakadatlanul – ontológiailag – helyesbítenie kell magát. És az is világos, hogy az egyneműsítő tendenciák éppen a logikai fogalomképzésben a leghatékonyabbak. Innen fakadnak Hegel ontológiájának logikai beállítottságú kifejtésében a már többször hangsúlyozott belső diszkrepanciák; innen a valóság eltorzításának ellentétes iránya a neopozitivizmusban. Az ontológiai szemléletmód kikerülhetetlensége ebben az együttműködésben olyan módszertannak mutatkozik, amelynek semmiképp sem szabad a filozófiára mint olyanra szorítkoznia, ellenkezőleg, spontánul minden tudományos kutatásban feltétlenül felmerül; így ontológiai alapvetése van annak a követelménynek, hogy a matematikai képleteket a fizikában, a biológiában, a gazdaságban stb. újból és újból fizikailag, biológiailag, gazdaságilag stb. kell értelmezni, ha nem akarjuk összezavarni a konkrét problémákat, de ez egyúttal az igazi tudományos konkrétság és egzaktság kikerülhetetlen követelménye is, amit jelentős kutatók, akiknek „naiv realizmusát" semmilyen előítélet nem fojthatja el, mindig világosan éreznek, még ha filozófiailag nem is tudják mindig adekvát módon kifejezni.

A többdimenzionalitás kérdése bújik meg Hegelnek a formáról mint reflexiós meghatározásról szóló fejtegetéseiben. Hegel nagyon sok mindent vesz észre itt a kérdés ontológiai bonyolultságából, amennyiben háromszor tárgyalja a formát, mint a lényeg, az anyag és a tartalom reflexiós párját. Ismét a sorrend, az egyik meghatározásnak a másikból való levezetése a fejtegetés legkevésbé termékeny oldala. Bizonyosan igaz, hogy a három reflexiós viszony kölcsönösen feltételezi egymást, és átmegy egymásba, de a lényeg–forma viszonyból semmiképp sem „következik" a forma–anyag, és ebből sem a forma–tartalom; a sorrend, és ezzel együtt a „következés" fordított is lehetne, mert a formameghatározás általánosságáról van ugyan szó, ez a formameghatározás azonban a valóságban különböző, egymást gyakran keresztező és eltakaró dimenziókból érvényesül, és semmi köze sincs az ilyen „levezetésekhez". Annál fontosabbak és gyümölcsözőbbek Hegelnek azok a fáradozásai,

hogy dialektikusan megalapozza a forma általánosságát. Ez kettős vitába keveri, egyrészt azokkal, akik úgy vélik, hogy a tárgyiasságot egyedül a tartalom határozza meg, és a formának pusztán járulékos szerepet tulajdonítanak, másrészt pedig azokkal, akik csak a formát ismerik el aktív, tevékeny elvnek, amellyel például az anyag mint „közönyösen meghatározott", mint passzív valami áll szemben. Nincs szükség filozófiatörténeti felsoroláshoz annak belátására, hogy a két elszigetelt véglet nagy szerepet játszott és játszik olykor még ma is az emberi gondolkodásban. Hegel cáfolatainak jellege általában túlnyomórészt ismeretelméleti; a közvetlenül adott képzetekből indul ki, elemzi az értelemben lezajló szétválasztó-elszigetelő eljárás ellentmondásait, hogy ezen az úton megragadja az ész szintjét, e reflexiós meghatározások dialektikus összekapcsolódását és ellentétességét. Ilyen úton gyakran jut el e reflexiós viszonyok igazi dialektikus megfogalmazásaihoz. „Az, ami a *forma tevékenységeként* jelenik meg, az továbbá éppennyire *magának az anyagnak a saját mozgása.*"[84] Vagy a formáról és a tartalomról: „A forma és a tartalom ellentétéről lényeges megállapítani, hogy a tartalom nem formátlan, hanem éppúgy *saját magában* foglalja a *formát, mint* ahogy ez számára *külsődleges . . . Magábanvéve* itt a tartalom és a forma abszolút viszonya van jelen, nevezetesen egymásba való átcsapásuk, így hát a *tartalom* nem más, mint a *forma átcsapása* tartalomba, és a *forma* nem más, *mint a* tartalom átcsapása a formába."[85]

Főként azért jelent nagy haladást, hogy Hegel a formát reflexiós meghatározásnak fogta fel, mert a forma munka által teleológiailag meghatározott felfogását nem lehet már a természetbe belevetíteni, mint ez olyan szembeszökő például Arisztotelész ontológiájában, és mert így megszűnik a formának mint egyedül tevékeny elvnek egyoldalú, hamis elsődlegessége is, anélkül hogy emiatt csorbát szenvedne aktivitása és viszonylagos meghatározó szerepe: ez utóbbi – csaknem – helyes arányban jelenik meg, mint egy dialektikus kölcsönhatás mozzanata. Azért iktatjuk közbe itt a „csaknem" fenntartását, mert a kölcsönhatás sokszorosan helyes és mély felfogása egy fontos ponton szintén megsínyli a rendszer torzító tendenciáit. Mivel a rendszer csak magának az eszménynek tulajdonítható valóban döntő, irányadó ontológiai szerepet, a kölcsönhatásnak

az elvileg egyívású erők közt valamiféle egyensúlyt és ezzel a dinamikus erők valamilyen statikus szintézisét kell jelentenie. Kétségkívül adódnak esetek, ahol ez megfelel a tényeknek. A valóságos, az ontológiailag jelentős fejlődés szempontjából azonban főként azok a kölcsönhatások döntőek, amelyekben érvényesül az, amit Marx később „túlsúlyos mozzanat"-nak („übergreifende Moment") nevezett. De Hegel ilyen szerepet csak az eszmének tulajdonít, és ezért az egyébként oly helyesen felismert kölcsönhatást ontológiailag le kell fokoznia. Így fejezi ki gondolatait: „Igaz ugyan persze, hogy a kölcsönhatás az ok és okozat viszonyának legközelebbi igazsága, és úgyszólván a fogalom küszöbén áll; de éppen ezért nem érhetjük be e viszony alkalmazásával, amennyiben a fogalmi megismeréssel van dolgunk. Ha megrekedünk ott, hogy egy adott tartalmat pusztán a kölcsönhatás nézőpontjából veszünk szemügyre, akkor ez valójában teljességgel fogalomnélküli magatartás."[86]

Ebből kettős hátrány származik azokra a rendkívül fontos ontológiai ismeretekre nézve, amelyek a reflexiós meghatározásokból származnak. Egyrészt a természet, egészében véve, statikus valamiként jelenik meg, ami persze, mint láttuk, megfelel a hegeli – hamis – összkoncepciónak, másrészt így sok esetben nem lehet helyesen megvizsgálni a különböző lét-fokokon a kölcsönhatások és kölcsönös vonatkozások „túlsúlyos mozzanat"-ának növekvő jelentőségét. A részletkérdésekben ez a probléma Hegel számára is problémaként merül fel, például amikor az *Enciklopédiá*-ban, nem sokkal a már idézett helyek után, elutasítja a formátlanság általánosított fogalmát, és amit így szoktak jelölni, azt „a *helyes* forma megnem-létének" nevezi.[87] Ez a társadalmi lét ontológiájának szempontjából – és Hegel ebből a szférából veszi példáját – tökéletesen igaz; de csak azért, mert a forma itt teleológiai tételezésből indul ki, amely feltétlenül a helyes és a hamis alternatíváin alapul. Így például egy szándékolt művészi termék „formátlan" lehet a Hegel által megadott értelemben, viszont egy kedvezőtlen körülmények következtében megnyomorodott növénynek elsatnyult ugyan a formája, de korántsem formátlan. Hasonló hiányosságokat állapíthatnánk meg Hegelnek a részről és az egészről vagy a külsőről és a belsőről mint reflexiós meghatározásokról szóló, gyakran rendkívül jelentős fejtegetéseivel kapcsolatban is. Ennek közvetlen oka ab-

ban rejlik, hogy Hegel elsőnek ismerte ugyan fel helyesen a munka teleológiáját, egyúttal azonban egészen általános elvet csinált ebből (teleológia mint a mechanizmus és a kemizmus „igazsága" a természetfilozófiában), és így elhomályosodott a teleológia lényege és specifikus jelentősége a társadalmi lét ontológiájában: a „tételezett" teleológia és a spontánul hatékony kauzalitás mint reflexiós meghatározások.

Annak elemzését lezárandó, amit Hegel lényeg-logikának, a reflexiós meghatározások otthonának tekint, még egy futó pillantást kell vetnünk a modalitás-kategóriák hegeli felfogására. Igazi ontológiai tendenciái itt némely fontos pontokon még erőteljesebben törnek keresztül, mint más területeken. Mindenekelőtt elutasítja lényegük kanti felfogását, amely szerint ezek pusztán a megismerés kategóriái, és határozottan ontológiai értelmezésükre törekszik. Ez már abban is kifejeződik, hogy a valóságot e terület középpontjának fogja fel. Világos ugyanis, hogy a modális szemléletmód középpontját mind ismeretelméletileg, mind pedig logikailag a szükségszerűségnek kell alkotnia, viszont minden igazi ontológia számára a valóság az a totalitás, amelynek minden modális meghatározást, a szükségszerűséget is beleértve, alá kell rendelni. Itt persze egy evilági, a világban bennerejlő, nem pedig teológiai vagy kriptoteológiai ontológiára gondolunk. Az ilyen ontológiák ugyanis alárendelik a világegyetemet valamiféle abszolút szükségszerűségnek; a valóság megfellebbezhetetlen éppígyléte, talán legfontosabb immanens ontológiai meghatározása, így puszta jelenségmóddá, ha ugyan nem látszattá válik, amely mögött, a különböző teológiákban különbözőképpen, a kinyilatkoztatás és a belőle levezetett megismerés révén láthatóvá kell válnia az abszolút szükségszerűségnek, isten szándékának, akaratának stb. De azok a természettudományos világnézeten alapuló elméletek is, amelyek szerint a kozmosz egy abszolút és merev szükségszerűség uralma alatt áll, szintén – akaratlanul – a természetre koncentrált valóság végzetszerű felfogásához jutnak el, amelyben e valóság elveszti immanens valóság-jellegét, és úgy jelenik meg, mint ami alá van vetve egy (isten nélküli) megismert vagy meg-nem-ismert predesztinációnak. Ez az utóbbi utalás ma inkább csupán történeti jellegű, mert a fejlettebb természettudományos szemlélet régóta meghaladta; a diffamálás csak néha kísért még,

olyan tárcaszerű gondolati játszadozásokban, mint amilyen Nietzschének „az azonosság visszatérése"; Hegel korában az ilyesmi természetesen elterjedtebb és befolyásosabb volt, mint ma.

Hegel modalitás-tanában erős a tendencia az ilyen beállítottságok legyőzésére, és arra, hogy a valóság megkapja az őt megillető középponti helyet. Amikor szükségszerűségről szóló bonyolult fejtegetéseit azzal zárja le, hogy „így van, mert van",[88] ez a mondat magában foglalja, hogy a szükségszerűség alapul a valóságon, és nem megfordítva. Másrészt, olyan okokból, amelyeket már más összefüggésekben a teleológia tárgyalásában megmutatkozó következetlenség kapcsán kifejtettünk, a teleológiára, sőt a teológiára is alkalmazta később híressé és termékennyé vált kérdését a „vak" szükségszerűségről, olymódon, hogy a vakság megszüntetését a cél kinyilvánításával köti össze. Hegel itt joggal nyúl vissza kitűnő munka-interpretációjához, ennek az összefüggésnek a kritikátlan általánosítása azonban elvezeti a gondviselés tételezéséhez. A „vakságnak" a szükségszerűség felismerése révén történő megszüntetése elveszti ésszerű konkrét értelmét és a régi teleológiába esik vissza, éppen mert az általánosítás túlhalad a társadalmi léten, a megismert szükségszerűség társadalmi-ontológiai jelentőségén. Így Hegel nem vitte végig következetesen igazi ontológiai kezdeményezését, amellyel a szükségszerűséget a valóság alá akarta rendelni.

Mindebben valami mély bizonytalanság tükröződik, amelynek forrása Hegel kettős ontológiája. Egyrészt ő azok előfutára, akik a valóságot teljes dinamikus komplexitásában – mint dinamikus komplexusok egymáshoz való komplex-dinamikus viszonyát – akarják megérteni, másrészt az ő gondolkodásában is erősen él még a ráció túlfeszítése, amely különböző formákban sok korábbi filozófián eluralkodott. A legelemibb élettapasztalatok megtanították az embereket arra, hogy létezésük folyamatai az objektív valóságban racionálisan felfoghatók, vagyis, hogy az értelem és az ész kifejlesztése éppen azért lehet fontos a valóság meghódítása szempontjából, mert ezek az eszközök képesek a tények és folyamataik lényeges és általános vonásainak gondolati reprodukálására. Természetesen az értelem és az ész önállósága nem válik emiatt illúzórikussá, éppen mert a lényeges, az általános és a törvényszerű sosem közvetlenül adott és egyszerűen reprodukálható, hanem ne-

héz, önálló munkával kell megdolgozni értük. Minél kidolgozottabb gondolatilag a valóság-elemek racionalitása, annál inkább kínálkozik az illúzió, hogy a valóság totalitása egységes, racionális rendszernek fogható fel. Ilyen nézeteken alapul sok teológiai-teleológiai rendszer, és e felfogásmódok szekularizált formákban is megjelennek. A természettel, a társadalommal és az emberekkel kapcsolatos tények egyre konkrétabb ismerete mind erélyesebben cáfolja meg ezt a koncepciót, és – mint Hegelnél láttuk – egy az egységes rációt kinyilatkoztató, mindenen eluralkodó egyetemes szükségszerűség igenlésének és egyidejű tagadásának felemás formájában és a valóság végső, megszüntethetetlen éppígylétének elismerésében fejeződik ki. Ez utóbbi tendencia Hegelnél fölöttébb termékennyé válik: mindenekelőtt a szükségszerűségnek és a véletlennek összetartozó reflexiós meghatározásokként való felfogásában, noha ebben a kérdésben sem viszi következetesen végig a saját fontos felismeréseit. Természetesen ebben a komplexusban is találunk logicisztikus tautológiákat, például amikor a szükségszerűséget „a lehetőség és a valóság egységé"-nek mondja. Helyes kritikai érzéke ilyen kérdésekben elbizonytalanítja, amire jellemző, hogy „helyesnek" tartja ugyan ezt a meghatározást, de rögtön hozzáfűzi, hogy „felszínes és ezért érthetetlen".[89]

Fontosabbak azok a kísérletei, amelyek segítségével közelebb akar jutni a szükségszerűség és a véletlen közti reflexiós összefüggéshez. Hegel ugyanis a véletlent olyasminek tekinti, „ami lehet is meg nem is, ami így is lehet és másként is, és aminek léte vagy nemléte, így- vagy másként-léte nem önmagán, hanem máson alapul."[90] Ezzel a véletlen egyik oldalát kétségkívül helyesen ragadta meg, noha a helyes szándék itt sem jut benső beteljesüléshez. A végső megalapozás ugyanis bizonyára ebben a máshoz való viszonyban, vagyis abban rejlik, hogy az egyedi okozati folyamatok sorrendje, elszigetelten szemlélve, szigorúan kauzális meghatározottságú ugyan, de a valóságban csak olyan komplexusban játszódhat le, ahol éppen az illető esemény összefüggésének determinációja véletlenszerű. Ha például véletlenül valakinek a fejére esik a tetőről egy tégla, akkor a tégla mozgása bizonyára szigorúan kauzálisan determinált; esetleg ugyanígy determinált az a tény is, hogy az illető ember éppen abban az időpontban halad el ezen a helyen, mondjuk

azért, mert mindennap erre visz útja a munkahelye felé. A véletlenszerűség tehát csak a konkrét komplexus keretei közt jön létre, egy komplex folyamat különnemű mozzanatainak egymásra való vonatkoztatottságában. Másrészt azt is mondhatjuk, hogy a véletlen éppen benső determinációs sorokból keletkezik, mivel minden fajta a nemhez, és minden egyed a fajtához képest rendelkezik a véletlenszerűség elemeivel. Hegel világosan látja a természetnek ezt a különnemű gazdagságát, de mivel tagadja a benne végbemenő fejlődést, nem jut el a véletlennek és a szükségszerűségnek ahhoz a dialektikájához, amely később a darwinizmus kategoriális alapjává válik. A társadalmi létet illetően sokkal világosabbak a felismerései. Felismeri például azt a „döntő szerepet", amelyet a véletlen a nyelvben, a jogban, a művészetben stb. játszik. A ráció korábban említett túlfeszítése azonban oda vezeti, hogy a véletlenszerűség megszüntetését tisztán ismeretelméletileg, egyoldalúan az emberi gyakorlat álláspontjáról szemlélje, és ezért a véletleneket okozó összefüggések felismerésében, a következményeinek megfékezését lehetővé tevő gyakorlati jártasságban lássa a véletlenek megszüntetésének nyitját, holott ontológiailag a véletlenszerű megismerése, illetve gyakorlati megfékezése a fontos. De éppen Hegel helyes meghatározásai bizonyítják, hogy azokban a komplexusokban, amelyek a valóságot mint természetet és egyúttal mint társadalmat alkotják, a véletlen megszüntethetetlen reflexiós vonatkozásban van a szükségszerűséggel, és hogy megszüntethetetlen összefonódása a szükségszerűséggel a mindenkori valóság éppígylétében érvényesül. Hegelnél tehát itt is szétválaszthatatlanul összefonódik a két ontológia: a szükségszerűség túlfeszítése az egyik oldalon, a valóság helyes felfogása a másikon, és ezek a különnemű, de reflexiós meghatározásokkal elválaszthatatlanul összekapcsolt kategóriák sajátos szintézisben olvadnak össze.

Ennyiben termékennyé váltak Hegelnek azok a kísérletei, hogy a reflexiós meghatározások módszerét a modalitás kategóriáira alkalmazza. Hegel itt mindig modalitás-párokat vesz szemügyre, és így ott, ahol logicizmusa nem szegi ennek útját, helyes kérdésfeltevések és megoldások közelébe jut. Így mindenekelőtt az a kísérlete fölöttébb termékeny, hogy a lehetőség problémáját a valósággal reflexiós egységben szemlélje. Hegel szemében ugyanis a

lehetőség mindig valami valóban létező; csak egy másik, egy változó valóságra való vonatkozásában marad lehetőség. „Ez a valóság, amely egy dolog lehetőségét alkotja, ezért nem a *saját lehetősége*, hanem egy *másik* valóságosnak a magábanvaló léte; ő maga a megszüntetendő valóság, a lehetőség mint *csak* lehetőség."[91] Ennek a szép és mély gondolatmenetnek messzeható következményei lehetnek az ontológiára nézve. Hegel gyakran sejtette, olykor még világosan ki is mondotta ezt. Így egészen más összefüggésekben mindenesetre szintén a reflexiós meghatározásokkal kapcsolatban így jellemzi a tulajdonságot: „Egy dolognak az a tulajdonsága, hogy ezt vagy amazt véghezvigye egy másikban, és hogy sajátos módon megnyilatkozzék ebben a viszonyában. E tulajdonságot csak azzal a feltétellel tanúsítja, hogyha a másik dolog megfelelő természetű, de e tulajdonság egyúttal *sajátlagosan* őhozzá tartozik, és az ő önmagával azonos alapja; ezért ezt a reflektált minőséget nevezik *tulajdonságnak*."[92] A tulajdonság tehát lehetőségként jelenik meg itt, de csak amennyiben egy másik létezőre vonatkozik, s egyszerre lehetősége annak a dolognak, amelynek tulajdonsága, és egy másik folyamatnak is.

Azt hisszük, ezzel szabaddá vált az út a valóságon belüli lehetőség megértéséhez. (A lehetőségnek ezt az ontológiai formáját nagyon pontosan el kell választani azoktól, amelyeknél a valóság mennyiség szerint egyneműsített visszatükröződéseinek specifikus formái, amennyiben nem mondanak ellent önmaguknak, mint gondolkodási lehetőségek, a valóság feltárását szolgálhatják: így a matematika és a geometria.) Ugyanis a tulajdonság lehetőségjellegével – ami egyúttal a valódi tárgyak létformája és folyamatformája közti elmosódó határokat is példázza – a létszintek különbözősége is kategoriálisan konkretizálható, amire maga Hegel persze nem tett kísérletet. Már az életfolyamat ontológiai elemzése is azt mutatja (figyelemre méltó, hogy Nicolai Hartmann is, aki pedig alapvetően helytelenül fogta fel a lehetőséget, általánosságban helyesen ismerte fel ezt), hogy új alkalmazkodásokra, új fejlődésekre stb. nem nyílna lehetőség, ha nem volna bizonyos labilitás az élőlények benső szerkezetében és folyamataiban. A gyökeresen megváltozott viszonyokhoz való alkalmazkodás, és az egyed és a fajta ezen alapuló megmaradása vagy továbbfejlődése olyan tulajdon-

ságokat feltételez tehát az élőlényben, amelyek – függetlenül attól, hogy a tudomány milyen pontosan tárta fel őket – képesek arra, hogy az ilyen változás, mássá-válás lehetőségeiként szerepeljenek; az életfeltételek alapos megváltozása esetén az önfenntartás bizonyos körülmények közt ontológiailag is ilyen értelemben fogható fel. És aligha szorul részletes bizonyításra, hogy a tulajdonságoknak ez a lehetőség-funkciója a társadalmi létben extenzíven és intenzíven olyan nagymértékben fokozódik, hogy eközben egészen új minőségek lépnek fel.

Ahhoz sem férhet nyilvánvalóan kétség, hogy az így felfogott reflexiós meghatározások a hegeli dialektika középpontjában állnak. Kérdéses csak az, hogy e középpontnak mekkora a hatóereje. Maga Hegel logikájának középső részére, a lényeg logikájára korlátozza érvényességét. A „kis Logika" egyik szakaszában, amely e kérdés elvi vonatkozását összegezi, így vázolja a hierarchikus előrehaladást a logikában, és ezzel a reflexiós meghatározások érvényét: „A másba való átmenet a dialektikus folyamat a lét szférájában, és a másban való látszás a *lényeg* szférájában. A *fogalom* mozgása viszont *fejlődés*, amely csak azt tételezi, ami magában véve már létezik."[93] Nem akarunk itt vitázni arról, hogy Hegelnek ez a felosztása mennyiben tartható hierarchikus logikájának álláspontjáról, de azt az állítást megkockáztatjuk, hogy határozottan ellentmond annak az igazi és termékeny hegeli ontológiának, amelynek kifejtésén mostanáig fáradoztunk. Úgy véljük, nem tartható ontológiailag a létlogika és a lényeglogika közti különbség, nevezetesen a „másba való átmenet" ellentéte a „másban való látszás"-sal, amit Hegel döntőnek mondott.

Ennek tarthatatlansága főként abban mutatkozik meg, hogy maga Hegel, a létlogika egyes kategóriáinak dialektikus vizsgálata közben, arra kényszerül, hogy bevallatlanul előlegezze a reflexiós meghatározások módszerét és szerkezetét. Például ezt mondja a Valamiről: „A valami . . . *vonatkozásban* áll tehát másként létével; ez nem egyszerűen az ő másként léte. Tartalmazza és egyszersmind még *el van választva* ettől; a valami *másért-való-lét*." A továbbiakban Hegel rögzíti a két ellentétpárt: a valamit és a mást, továbbá a másért-való-létet és a másként-létet. Joggal állapítja meg, hogy a valami és a más széjjelesnek, de igazi dialektikával

így konkretizálja ezt a viszonyt: „De igazságuk a viszonyuk; a másért-való-lét és a magábanvaló lét ezért azok a meghatározások, egy és ugyanannak a *mozzanataiként*, meghatározásokként tételezve, amelyek vonatkozások, és egységükben, a létezés egységében maradnak. Ezzel egyúttal mindegyikük megkapja benne a tőle különböző mozzanatot is." Hegel, mint ezt bárki láthatja, a valaminek a leírását így viszi végig a reflexiós meghatározások szintjén és kategoriális formáikban: „*A magábanvaló lét* és a másért-való-lét mindenekelőtt különbözőek; de hogy a valami *ugyanazt, ami magábanvéve, benne* is megtalálja, és megfordítva, ami e valami másért-való-létként, az magábanvéve is van – ez a magábanvaló lét és a másért-való-lét azonossága, ama meghatározás szerint, hogy maga a valami ugyanaz abban a két mozzanatban, amely tehát elválaszthatatlanul megvan benne."[94] Azt hiszem, vitathatatlan, hogy a valaminek ez a teljesen helyes dialektikus elemzése, egyetlen szó megváltoztatása nélkül, állhatna a lényeglogikában is. És a gondolatmenet végén maga Hegel is a bensőségről és a külsődlegességről szóló fejtegetéseire hivatkozik, mint analógiára, tehát olyan tipikus viszonyra, amely a reflexiós meghatározások alapján alakult ki. Itt sem mehetünk végig az egész létlogikán, hogy bebizonyítsuk: a reflexiós jelleg a vizsgálat minden döntő szakaszában érvényesül. Csak a magáért-való létről szóló szakaszra utalunk, ahol Hegel ennek viszonyát önmagához és más önmagukért létező tárgyakhoz úgy elemzi, mint vonzást és taszítást. Megállapítja egymáshoz való viszonyukat, a két mozzanat egymás mellé rendeltségét, amely szerint kettőjük viszonyában a vonzás magában a taszításban hat, és így megszűnik az a kettősség, mintha a magáért való lét valami kizárólagos volna: „A taszítás mint a sok tételezése, a vonzás mint az egy tételezése" bizonyítja, „hogy a vonzás is csak a taszítás *közvetítésével* vonzás, ahogy a taszítás a vonzás közvetítésével taszítás."[95] Azt hisszük, ontológiailag ez a viszony sem különbözik lényegesen azoktól az esetektől, amelyeket a lényeglogikában mint reflexiós meghatározásokat vizsgált.

Még egyszerűbben és magától értetődőbben kitűnik a reflexiós viszony a létlogika leghíresebb és legbefolyásosabb részében, a minőség és a mennyiség viszonyában. Tökéletesen megfelel a hegeli

logika felépítési elveinek, amelyeket e fejezet első részében részletesen vázoltunk, hogy először a minőséget illeszti be a logikai hierarchiába, és csak miután a mennyiséget is levezette logikailag, a mértékről és mértékviszonyokról szóló fejezetben tér rá konkrét dialektikus összefüggésükre, így hát az a látszat keletkezhetne, mintha a minőség és a mennyiség a tárgyak különböző jellegű, egymástól független létformái volnának, s ezek egy meghatározott fokon kerülnének egymással olyan viszonyba, amelyet úgy szoktak kifejezni, hogy az egyik átcsap a másikba. Ez a látszat azonban Hegelnek az első részben már bírált előadásmódjából fakad, valamint a mennyiség és minőség ontológiai jellegével kapcsolatos hamis elképzelésekből, amelyek ehhez az előadásmódhoz kapcsolódnak, és amelyek ismét az azonos szubjektum-objektum idealista metafizikájából erednek. Valójában a mértékviszony ontológiailag eredetibb, mint a minőség és mennyiség absztrakció által nyert különálló létmódja. „De minden létezőnek van nagysága, hogy az legyen, ami, és egyáltalán hogy meghatározott létezése legyen."[96] Itt Hegel kereken kimondja, hogy bármely tetszés szerinti tárgy mennyiségi meghatározottsága elválaszthatatlanul egyidejű viszonyban van minőségi sajátosságával. Hegel félreérthetetlen világossággal fejti ki a mennyiségnek és a minőségnek ezt a sajátosságát, mint ami csak elvonatkoztató módon választható el a tárgyaktól, valójában tőlük elválaszthatatlanul létezik: „Ezek a minőségek a mértékmeghatározás szerint viszonyulnak egymáshoz – ez az exponensük; de magukban véve már a mérték *magáértvaló létében* is egymásra vonatkoznak, a mennyiség a maga kettős létében külsődleges és specifikus, így hát mindegyik különböző mennyiség magában foglalja e kétszeres meghatározást, és egyúttal a többiekhez kapcsolódik; éppen ez határozza meg egyedül a minőségeket. Így hát nemcsak egymásért létező konkrét létek általában, hanem egymástól elválaszthatatlanul tételezettek, és a hozzájuk kapcsolódó nagyságmeghatározottság minőségi egység – *egy* mértékmeghatározás, amelyben fogalmuk szerint, önmagukban véve összefüggnek. Így hát a mérték *két* minőség *immanens* mennyiségi viszonya."[97]

Ha elolvassuk ezt és az ehhez hasonló hegeli fejtegetéseket a minőség és a mennyiség reális viszonyáról, akkor érthetetlennek kell

találnunk, hogy miben különbözik ez az olyan tipikus reflexiós meghatározóktól, mint a forma–tartalom, benső–külső stb. E felfogás ellen mit sem bizonyít, hogy korábban egymástól függetlenül lehetett vizsgálni a mennyiséget és a minőséget. Az olyan tipikus reflexiós meghatározásokat, mint amilyen a lényeg és a látszat, még a filozófiában is, hosszú ideig önálló ellentétességükben vizsgálták. Nagyon is érthető, hogy ez a helyzet az olyan elementárisan feltűnő tárgyiasság-meghatározásoknál is, mint amilyen a mennyiség és a minőség. Az egyedüli különbség az, hogy Hegel az előbbi esetben a szétválasztott képzeteket az értelem megismerés-szintjén helyezi el, itt viszont – a logikai rendszerhierarchia miatt – nem veti fel az értelemtől az észig, a látszólag önálló mozzanatok szétválaszthatatlan dialektikus összetartozóságának megismeréséig vezető út kérdését. Ennek azonban nincs köze a dolog lényegéhez. A mennyiség és a minőség ontológiai lényegük szerint tipikus reflexiós meghatározások. Éppen itt támaszthatják alá a primitív fejlődési fokok tényei ezt az ontológiai ténymegállapítást. Régóta tudjuk az etnográfiából, hogy jóval mielőtt a tárgyak számlálása, mennyiségi megragadása társadalmilag elterjedt volna, az emberek gyakorlatilag elsajátították tisztán minőségi úton, minőségi észlelések alapján az olyan ténykomplexusokat, amelyeket ma mennyiségileg szoktunk megragadni; így a pásztorok nem számlálták meg nyájukat, hanem minden egyes állatot egyedileg ismertek, és ezért minden veszteséget azonnal egészen pontosan meg tudtak állapítani számlálás nélkül. Sőt, Pavlov kísérletei megmutatják, hogy a kutyák harminc, hatvan, százhúsz stb. metronomütésre mint különböző minőségekre pontosan tudnak reagálni, anélkül hogy a számlálás mint lehetőség egyáltalán szóba jönne. Ilyen vonatkozásban kiderül, hogy a reflexiós meghatározások értelemszerű szétválasztásának szintje nemcsak olyan fokozat, amely megelőzi az ész által történő dialektikus egységesítésüket, hanem civilizatorikus haladás is az eredeti, közvetlenül egységes észleléshez képest.

Ha most röviden áttérünk a logika harmadik részére, a fogalom-logikára, akkor bevezetésképpen rögtön elvi kifogást kell emelnünk e szféra hegeli általános meghatározásával szemben. A logika három fokozatának már idézett általános jellemzéséhez kapcsolódva ezt mondja Hegel a harmadikról: „A fogalom mozgását szinte

csak játéknak kell tekinteni; a más, amit ez tételez, valójában nem más."[98] Ez a tétel is az azonos szubjektum-objektum ontológiai elméletének logikai következménye: mivel a fogalomlogika a legmagasabb fokozatot képviseli a szubsztancia szubjektummá való átváltozásában, logikailag szükségszerűnek látszik, hogy a mozzanatok viszonya az egészhez mindinkább közeledjék az azonossághoz, hogy a mozzanatok levessék függetlenségüket, egymással szembeni idegenségüket. De éppúgy, ahogy már a létlogikával kapcsolatban bebizonyítottuk, hogy Hegel ott megengedhetetlenül eltúlozza a függetlenségi komponenseket, de helyes ontológiai érzéke mégis rávezeti arra, hogy e logikailag kiagyalt premisszákat a konkrét fejtegetések során csendben elejtse, és előlegezze a valósághoz közelebb eső reflexiós meghatározásokat, úgy itt is kritikailag redukálni kell a mozzanatok és folyamatszerű viszonyuk túlontúl egyneműsített összefüggését. Ehhez jó fogódzót kínál ugyanabban a szakaszban Hegel egyik példája, amelyben éppen a fejlődést emeli ki mint olyan viszonyt, olyan folyamatot, ahol érvényesülnie kell a meghatározások ezen új harmóniájának. Hegel elutasítja ugyan az élőlényekre vonatkozóan azt a mechanikus elképzelést, mintha valamely növény csírájában valóságosan megvolna a későbbi alak, de az igazságnak annyi magvát azért felfedezni véli benne, „hogy a fogalom a folyamatában önmagánál marad, és hogy tartalmilag ez a folyamat semmi újat nem tételez, hanem csak formai változást idéz elő".[99] Ez bizonyára megfelel az azonos szubjektum-objektum ontológiájának, de nem a valóságnak, még a Hegel konkrét felfogása szerint értelmezett valóságnak sem. Világos ugyanis, hogy éppen a fejlődés vet fel szakadatlanul minőségileg új problémákat, és új, az alacsonyabb fokokon ismeretlen ellentéteket és ellentmondásokat vezet be a valóságba, amelyeket semmiképp sem foghatunk fel pusztán „formai változásoknak". Hegel elutasítja ugyan az élőlényekre vonatkozóan a fejlődés-elméletet; a társadalmi lét területe azonban az ő koncepciója szerint is a logika legmagasabb szintjének alkotóeleme, akárcsak az élet, sőt amaz még magasabb szinten áll. Ez a valóságban úgy mutatkozik meg, hogy az új még nyomósabban lép előtérbe, és főként olyan ellentétek és ellentmondások jönnek létre, amelyek ebben a tekintetben éppúgy meghaladják az élet szintjét, mint ahogy ez a szervetlen élet szintjén megy túl.

Hegel előrebocsátott jellemzése tehát éppen a fogalom-logika legfontosabb objektivációinak a szempontjából tarthatatlan.

Ez, mint látni fogjuk, magának Hegelnek a fejtegetéseiből is kiderül. Ha azokat a fejtegetéseit, amelyekben bizonyítani akarja ezt a fogalomlogika szerkezetében rejlő újat, szembesítjük azokkal, amelyekben – ugyanabban a műben – az életfolyamatot az össztermészet kontextusában ábrázolja, akkor kiderül, hogy e komplexusok és összefüggések dialektikus megragadásában annyira meghaladja metafizikusan beszűkített programját, hogy abban már láthatóvá válik ennek cáfolata és az igazi dialektikus reflexiós meghatározásokhoz való visszatérés. A totális életfolyamatnak ez a kategoriális leírása így hangzik: „Az élő egy szervetlen természettel áll szemben, amelyhez annak hatalmaként viszonyul, és amelyet asszimilál. E folyamat eredménye nem semleges termék, mint a kémiai folyamat esetében, ahol a két egymással szembenálló oldal önállósága megszűnik, hanem az élő bizonyul fölényben lévőnek másikéntjával szemben, amely nem tud ellenállni a hatalmának. A szervetlen természet, amelyet az élő alávet a hatalmának, azért tűri ezt el, mert *önmagában* ugyanaz, ami az élet *önmagáért* véve. Az élő így a másikban csak önmagával esik egybe. Amikor a lélek kimenekült a testből, akkor az objektivitás elementáris hatalmai megkezdik játékukat. Ezek a hatalmak úgyszólván szakadatlanul ugrásra készen várnak, hogy megkezdjék folyamatukat a szerves testben, és az élet állandó küzdelem ez ellen."[100] Ebből csak három mozzanatot emelünk ki. Először és mindenekelőtt azt, hogy Hegel itt egy olyan kölcsönhatás folyamatát rajzolja meg, amelynek tényezői egyszerre azonosak és ellentmondóak. A természet magábanvaló létének és az élet magáértvaló létének azonosságával és egyidejű ellentmondásosságával az egész viszony éppen a reflexiós meghatározások szempontjából mutatkozik tipikusnak. Másodszor is: ebben a kölcsönös vonatkozásban az ellentmondásos új életbevágó fontossággal bukkan fel, mind kezdetben, amikor az organizmus mint olyan megszerveződik, mind pedig a végén, amikor kilobban és lemerül a szervetlen természet normális körforgásában. Az ilymódon, kettősen létrejött újnak ez a mély ellentmondásossága összeegyeztethetetlen a fejlődés korábban idézett „harmonikus" felfogásával. Amennyiben különbözik a lényeglogika ti-

pikus eseteitől, annyiban még inkább kiélezi ennek dialektikus mozzanatait. Harmadszor jegyezzük még meg, hogy Hegel itt, ellentétben már korábban idézett általános kölcsönhatás-elméletével, még a döntő mozzanatot is felfedezte a kölcsönhatásban, és ezzel fejtegetése még inkább megközelíti a helyesen értelmezett reflexiós meghatározásokat.

Magában a fogalom-logikában főként az általánosság, a különösség és az egyediség bukkan fel specifikusan új kategóriaként. A kategóriák filozófiai tartalma rendkívül jelentős és következményekkel terhes Hegel egész világképe szempontjából, de a logizálás láthatólag e kategóriákat is gyakran takarja el, mert döntő alkalmazásuk beépül a fogalom–ítélet–következtetés tanába. Mégis könnyű belátni, hogy Hegel lényegileg reflexiós meghatározásoknak használja ezeket a kategóriákat. Ez már abban is megmutatkozik, hogy noha a fogalomlogikában szállásolja el őket, első dialektikus viszonylataikat már a lényeglogika lezárásánál tárgyalja, mégpedig a fejtegetés értelmének megfelelően reflexiós meghatározásokként: „De közvetlenül, mivel az *általános* csak azért azonos önmagával, mert a *meghatározottságot* mint *megszüntetve-megőrzöttet* tartalmazza, tehát a negatív mint negatív, ez ugyanaz a negativitás, mint az *egyediség;* – és az egyediség, mivel éppígy a meghatározott meghatározottság, a negatív mint negatív, közvetlenül *ugyanaz az azonosság,* ami az *általánosság.* Ez az *egyszerű* azonosság a *különösség,* amely közvetlen egységben tartalmazza az egyediből a *meghatározottság,* az általánosból pedig az *önmagábanvaló reflexió mozzanatát.* Ez a három totalitás ezért egy és ugyanaz a reflexió."[101] Ugyanebben a szellemben vizsgálja a kategóriákat a fogalomlogikában; az egyediség „már a különösség által tételezett"-ként jelenik meg, ez ismét nem más, mint a „meghatározott általánosság". „Az *általánosság* és a *különösség* . . . az egyediség *kifejlésének* mozzanataiként jelennek meg." „*A különös,* ugyanabból az okból, amiért csak meghatározott általános, *egyedi* is, és megfordítva, mert az egyedi a meghatározott általános, éppúgy különös is."[102] De egyoldalúan félreismernénk Hegel szándékait, ha ebben a viszonyban csak az egymásba való átmenetet vennénk szemügyre. Hegel éppen ezeknek a kategóriáknak a társadalmi lét területére történő alkalmazása közben mutat rá ismételten és sok nagyon fontos helyen

arra, hogy ezek a kategóriák éppen specifikus sajátosságuknál fogva mind alkalmasak meghatározott társadalmi struktúrák és struktúra-változások ontológiai jellemzésére; más összefüggésekben utaltunk már a különösség ilyen szerepére, mint döntő ellentétre a klasszikus ókor és az újkor között. Az ilyen példák Hegelnél tetszés szerint szaporíthatók.[103]

Minél tovább halad előre a hegeli rendszer, a fogalomtól az eszméig, annál inkább kitűnik, hogy az itt megjelenő komplexusok és visszatükröződéseik szerkezeti alapja a reflexiós meghatározásokban rejlik. Ezt éppen az imént láthattuk az élőlénynek és környezetének a viszonyában. Persze: az ilyen viszonylatok csak akkor alakulnak ki, és csak akkor lehet értelmesen felfogni őket, ha félretoljuk az azonos szubjektum-objektum ontológiáját, és engedjük, hogy Hegel zseniális logikai szándékai igazi benső dinamikájukban kifussák magukat. Ez történik a kauzalitás és a teleológia viszonyának már tárgyalt esetében. Ha ez, Hegel szavaival élve, a mechanizmus és a kemizmus „igazsága", akkor az ódivatú metafizikába való visszaesés tanúi vagyunk. Ha azonban munkateleológiáját mint viszonyt kizárólag a társadalmi lét keretei közé ágyazzuk, ahová egyedül tartozik, akkor létrejön a reflexiós meghatározások igazi viszonya, amely ontológiai alapját alkotja annak, amit Marx a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének nevez. Bármilyen önállóaknak, különbözőeknek, sőt ellentéteseknek tartja is az értelem a kauzalitást és a teleológiát, reflexiós viszonyuk a munkában mindenkor szétválaszthatatlan folyamatokat alkot, amelyekben ilyen módon dialektikusan egyesül a spontán kauzalitás és a tételezett teleológia. Mivel a munka szolgáltatja a társadalmi gyakorlat ősképét, a munka-teleológia így értelmezett hegeli felfogásában megtalálható a társadalmi lét ontológiájának alapvető meghatározása. Itt ne folytassuk tovább ezt az elemzést. Hegel kifejtett társadalomfilozófiáját ugyanis nemcsak szándékolt ontológiájának uralma torzítja el, hanem akkori történelmi előítéletei is oly gyakran ferdítik el az igazi tényeket, hogy csak alapos átértelmezéssel lehetne napfényre hozni azt, ami mégis termékeny benne. Ezeknek a fejtegetéseknek meg kell elégedniük annak érzékeltetésével, hogy milyen általános érvénnyel bírnak és módszertanilag mennyire gyümölcsözőek a reflexiós meghatározások a dia-

lektikus ontológiának, és különösképpen a társadalmi lét dialektikus ontológiájának szempontjából.

A reflexiós meghatározások egységes sajátosságáról vallott felfogásunk látszólag leegyszerűsíti a Hegel által megalkotott különbségtételeket. Valójában csak a logicisztikus sémarendszer eltávolítása teszi szabaddá az utat az igazi különbségtétel felé. Ennek mindenekelőtt azt a Hegel által zseniálisan meghatározott dialektikus sort kellene konkretizálnia, amely az azonosságtól a különbségen és a különbözőségen keresztül az ellentétig és az ellentmondásig terjed. Maga Hegel sohasem vitte ezt végig, ez csak a marxizmus klasszikusainál vált hatékonnyá, és később ismét feledésbe merült. Az ilyen különbségtétel jelentőségét nem lehet túlbecsülni, mert a dialektikát többnyire azon az alapon kicsinylik le, olykor viszonylagos jogosultsággal, ellenfelei, mert hívei kizárólag az ellentmondásosság legfejlettebb, legkiélezettebb formáival dolgoznak, és elhanyagolják az átmeneti formákat. Továbbá csak a reflexiós meghatározások általunk javasolt egységesítése nyújt lehetőséget arra, hogy az így felfogott dialektika különböző megjelenésmódjait a különböző létszintek szempontjából, ontológiai természetüknek megfelelően differenciáljuk. Itt is ártott a dialektika tekintélyének, hogy részint kritikátlanul alkalmaztak alacsonyabb létformákra is olyan dialektikus viszonyokat, amelyek csak a lét legmagasabb szintjén jelennek meg, s egyszersmind újból és újból kísérletet tettek arra is, hogy a bonyolultabb dialektikus komplexusokat gondolatilag az egyszerűbbekre vezessék vissza. Végül ez a felismerés gondolati fogódzót kínálhat az ismeretelmélet és az ontológia helyes szétválasztásához, annak helyes meghatározásához, hogy miként függ ettől amaz; mégpedig azáltal, hogy az értelemtől az észig vezető megismerésszerű átmenetet úgy tárgyalja, mint ami a lényeg és a jelenség objektív dialektikájának következménye, és azáltal, hogy a dialektikusan strukturált komplexusoknak részeivel, alkotóelemeivel stb. szembeni ontológiai elsőbbsége kikényszeríti ezt a megismerésszerű átállítódást, a valóság lehető legadekvátabb megismerésének érdekében. A komplexusoknak ez az ontológiai elsőbbsége a filozófia történetében először a reflexiós meghatározásokban jutott világosan kifejezésre.

Összefügg ezzel, amit maga Hegel csak zseniálisan sejtett, de

következetesen sohasem vitt végig, hogy a szubjektum és az objektum is reflexiós meghatározások, amelyek mint ilyenek csak a társadalmi lét szintjén valósulnak meg. Ez a sejtés az igazságnak az a magva, amely Hegel közvetlenül meghirdetett fejlődésmitológiájában rejlik: az a kísérlet, hogy az összes reflexiós meghatározás keletkezését egyetemes történeti levezetésben ragadja meg. Ez kiviláglik, ha összehasonlítjuk okfejtését, főként a *Fenomenológiá*-ban találhatót, elődeiével. Descartes vagy Spinoza azt a reflexiós meghatározást a közvetlen adottság szintjén kettészakította (gondolkodás és kiterjedés), Kant ismeretelméletileg szubjektivizálta az ontológiai tárgyi világot, és amikor Schelling a természetet mint öntudatlant állítja szembe a tudatos történelemmel, akkor az öntudatlan formájában mégis belevetíti a tudatot a történelembe, hogy onnan szofisztikusan kibontakoztassa azt. Látni fogjuk, hogy Hegel sejtésének és felismerésének megvalósítása döntően fontossá válik majd a társadalmi lét ontológiája számára.

Végezetül csak arra utalunk még a lehető legtömörebben, hogy a reflexiós meghatározások jellegének és hatáskörének tisztázása megvilágíthat egy gyakran használt, igen népszerű, de ritkán elemzett fogalmat: az ellentmondások megszüntetését is. Azt hisszük, pontosan meg kell különböztetni egymástól azt a megszüntetést, amely magának a valóságnak körén belül megy végbe, és azt, amely puszta megismerésében következik be, noha mindkét esetben ontológiai létviszonylatokról van szó. Ha ugyanis a reflexiós meghatározások konkrét dimenziót határoznak meg egy létkomplexuson belül – gondoljunk például a forma–tartalomra –, akkor megszüntetésük csak megismerésszerű lehet, a tudat az értelem álláspontjáról az ész álláspontjára, a valódi dialektikus összefüggés felismeréséhez emelkedik. Az ilyen reflexiós meghatározásokat nem lehet ontológiailag megszüntetni, mert egy valóban adott tárgyiasság de facto megszüntetése esetén a forma–tartalom viszony az új tárgyiasságban (vagy az így kialakult új tárgyiasságokban) a megfelelő módosulásokkal mégiscsak pusztán megújul, mindig újból kialakul egy forma–tartalom viszony. (Az új forma–tartalom viszonyok konkrét tanulmányozása természetesen fontos tudományos kérdés marad.)

Persze valódi tárgyiassági komplexusok, köztük folyamatok is

viszonyulhatnak egymáshoz reflexiós meghatározások módján, az így elrendeződő, egymásnak valóban ellentmondó természeti erőktől a társadalom koordinált ellentétes osztályaiig. Itt egyaránt lehetséges a mindig viszonylagos, az ellentmondások dinamikája által meghatározott egyensúly és ennek megszüntetése, valamint az egyik komplexusnak a másik által történő teljes vagy részleges megszüntetése, és ez a megszüntetés bekövetkezik a valóságban, tehát többé-kevésbé gyökeresen magát a valóságot változtatja meg, és ettől függ ismét valóságosan, ontológiailag, hogy a megszüntetés aktusában (folyamatában) hogyan aránylik egymáshoz a megsemmisítés és a megőrzés. Míg tehát a gondolati megszüntetés általánosan teoretikus jellegű, mint a tartalom és forma viszonyába való betekintés – aminek persze sohasem szabad mentesítenie attól, hogy adott esetben konkrétan megvizsgáljuk az illető reflexiós meghatározások mindenkori konkrét természetét –, addig a valódi megszüntetést a természetben komplexusok törvényszerű kölcsönhatása hajtja végre, amely, még ha szükséges is, csak „vak" szükségszerűség lehet, a társadalmi létben viszont a társadalmi tudat, a hamis és az igaz egyaránt, a megszüntetés valódi tényezőinek sorába lép. A megszüntetésre unszoló vagy ellene ható komplexusok igazságnak megfelelő megismerése tehát bizonyos körülmények között ontológiailag valóságos tényezővé válhat a megszüntetés folyamatában. A természeti folyamatok megismerése is vezethet persze komplexusok valódi megszüntetéséhez; az atomszerkezet tudományától az élőlények tenyésztéséig terjed a valódi megszüntetések ilyen sora. Minthogy a megismerés ösztönzi az aktív beavatkozást a dialektikájukba, ez a folyamat a társadalmi lét területén játszódik le mint a társadalom anyagcseréje a természettel, ami persze semmiképp sem mehet végbe a természet dialektikájának helyes megértése nélkül.

Negyedik fejezet

MARX ONTOLÓGIAI ALAPELVEI

„A kategóriák a meghatározott lét formái, létezésmeghatározások."

Marx

Némelyest paradox helyzetbe kerül, aki Marx ontológiáját elméletileg össze akarja foglalni. Egyrészt valamennyi elfogulatlan olvasójának mindenütt észre kell vennie, hogy összes konkrét kijelentései, divatos előítéletek nélkül, helyesen értelmezve végső soron létről szóló közvetlen állítások, tehát tisztán ontológiai célzatúak. Másrészt önállóan sehol sem tárgyal ontológiai problémákat; sohasem vállalkozik rendszeresen vagy rendszerezően arra, hogy meghatározza az ontológia helyét a gondolkodásban, és elhatárolja ezt az ismeretelmélettől, a logikától stb. Filozófiájának ez a bensőleg összetartozó kétoldalúsága kétségkívül azzal függ össze, hogy eltökélten, noha persze már a kezdet kezdetétől kritikai módon, a hegeli filozófiából indult ki. Ebben, mint láttuk, az ontológia, a logika és ez ismeretelmélet rendszermeghatározta egységben van; Hegel dialektika-fogalma saját tételezésükkel egyidejűleg már tartalmazza ezt az egységesítést, egészen kölcsönös egymásba-olvadásukig. Természetes tehát, hogy a fiatal Marx első, Hegel befolyásolta írásaiban nem juthatott el közvetlen és tudatos ontológiai kérdésfeltevéshez. Azt hisszük, ezt a negatív tendenciát erősbítette a hegeli objektív idealizmusnak az a kétértelműsége, amely csak sokkal később, főként Engels és Lenin révén került napfényre. Míg ugyanis a Hegeltől való tudatos elszakadás során Marx és Engels, teljes joggal, a hegeli idealizmusnak és az általuk megújított materializmusnak a határozott, kizárólagos ellentétét állították a középpontba leíró módon és polemikusan is, később azonban energikusan hangsúlyozták az objektív idealizmusban lappangva hatékony materialista tendenciákat. Engels például a *Feuerbach*-ban Hegel „feje tetejére állított materializmusáról"[1] beszél, Lenin többször is

említi, hogy a hegeli *Logiká*-ban materialista kezdeményezések vannak.[2] Persze azt is le kell szögezni, hogy Marx a Bruno Bauer- és Stirner-féle baloldali hegeliánusok ellen folytatott legélesebb vitáiban sem azonosította soha e filozófusok idealizmusát Hegelével.

Kétségbevonhatatlan, hogy a hegeli filozófia felbomlási folyamatában végrehajtott Feuerbach-féle fordulat ontológiai jellegű volt, mert a német fejlődés során ebben szembesült először nyíltan, szélesen és mélyen az idealizmus a materializmussal. Még a feuerbachi álláspont később feltárt gyengéi is, például az, hogy az isten és az ember elvont viszonyára szorítkozott, közrejátszottak abban, hogy világosan és élesen tudatosítsák az ontológiai kérdésfeltevést. Ez a hatás a legplasztikusabban a fiatal Engelsnél látható, aki a *Fiatal Németország* köréből, filozófiailag kevéssé tiszta kiindulópontról baloldali hegeliánussá fejlődött; itt vehetjük észre, milyen radikálisan hatott eredetileg az új ontológiai orientáció, amely Feuerbachból indult ki. Az eredet intenzitásán mitsem változtat, hogy ez a filozófia – Gottfried Kellerre és az orosz forradalmi demokratákra gyakorolt hatásától eltekintve – hosszabb távon csak a tizennyolcadik századi materializmus legyöngített megújításának bizonyult. De éppen Marxnál aligha látható ilyen megrendülés. A dokumentumok megértő, örömteli elismerésről tanúskodnak, de olyanról, amely mindig kritika marad és mindig kritikai továbbfejlesztést követel. Ez már a korai levelekben (1841-ben) látható, és később – a hegeliánusok idealizmusa ellen folytatott harc közepette – a *Német ideológiá*-ban teljesen egyértelmű megfogalmazáshoz jut: „Ahol Feuerbach materialista, ott a történelem nem szerepel nála, ahol pedig a történelmet tekintetbe veszi, ott nem materialista."[3] Tehát Marx ítélete Feuerbachról mindig kétoldalú: ontológiai fordulatát a kor egyetlen komoly filozófiai tettének ismeri el, és egyúttal megállapítja azt a korlátját, hogy a feuerbachi német materializmus egyáltalán nem tekintette problémának a társadalmi lét ontológiáját. Itt nemcsak Marx filozófiai tisztánlátása és egyetemessége nyilvánul meg; állásfoglalása korai fejlődésére is fényt vet, arra, hogy ebben a társadalmi lét ontológiai problémái milyen középponti helyet foglaltak el.

Ezért tanulságos, ha egy pillantást vetünk Marx disszertációjára.

Foglalkozik itt az ontológiai isten-bizonyíték kanti logikai-ismeretelméleti bírálatával, és így fejezi ki kifogásait: „Isten létének bizonyítékai vagy csupán *üres tautológiák* – például az ontológiai bizonyíték így hangzik: ‚amit valóban (realiter) elképzelek, az valódi elképzelés a számomra', az hat rám, és ebben az értelemben *minden istennek*, a pogányoknak csakúgy, mint a kereszténynek, valódi egzisztenciája volt. Nem uralkodott-e az ősi Moloch? Nem volt-e a delphoi Apolló valóságos hatalom a görögök életében? Itt Kant kritikája sem jelent semmit. Ha valaki elképzeli, hogy száz tallérja van, és ha ez az elképzelése nem tetszés szerinti, szubjektív, hanem hisz is benne, akkor a száz elképzelt tallérnak számára ugyanaz az értéke, mint száz valóságosnak. Például adósságba veri magát elképzelése kontójára, és ez *hatni fog, ahogy az egész emberiség adósságba verte magát istenei kontójára.*"[4] Itt már láthatóvá válnak a marxi gondolkodás fölöttébb fontos mozzanatai. Valamely jelenség társadalmi létének vagy nemlétének végső és döntő kritériuma a társadalmi hatékonyság, és ez persze olyan széles és mély problémakört tár fel, amelyen a fiatal Marx még nem tudott módszertanilag úrrá lenni. Egyrészt ugyanis a disszertáció szellemének egészéből az következik, hogy semmilyen isten létezését nem ismeri el, másrészt bizonyos isten-képzetek tényleges történelmi hatékonyságából bizonyos értelemben következik társadalmi létezésük. Tehát már itt felvet egy olyan problémát, amely később a közgazdásszá és materialistává vált Marxnál fontos szerepet játszik majd, nevezetesen bizonyos tudatformák társadalmi-gyakorlati funkcióját, függetlenül attól, hogy általános ontológiai szempontból helyesek vagy hamisak-e. A marxi gondolkodásnak ezeket a későbbi fejlődés szempontjából fontos gondolatmeneteit érdekesen egészíti ki Kant-kritikája. Kant az úgynevezett ontológiai bizonyítékot logikai-ismeretelméleti szempontból támadja, olymódon, hogy szétvág minden szükségszerű kapcsolatot az elképzelés és a valóság között, és általában tagadja a tartalom ontológiailag releváns jellegét. A fiatal Marx – ismét a társadalmi lét ontológiai sajátosságának a nevében – tiltakozik ez ellen, és szellemesen mutat rá arra, hogy bizonyos körülmények közt könnyen társadalmi lét-relevanciához juthat az elképzelt száz tallér. (Marx későbbi gazdasági elméletében az eszmei és valódi pénznek ez a dialektikája fontos moz-

zanat lesz abban a viszonyban, amely a pénz forgalmi eszközként és fizetési eszközként betöltött funkciója között alakult ki.)

Hegel tárgyalásakor utaltunk már arra, hogy Marx a társadalmi képződmény konkrét létszerű sajátosságának nevében ennek konkrét-létszerű (ontológiai) vizsgálatát követeli, és elutasítja Hegelnek azt a módszerét, amely ilyen összefüggéseket logikai sémák alapján fejt ki. Ezzel a fiatal Marx fejlődésvonala világosan a társadalmilag létező képződmények, összefüggések stb. növekvő konkretizálásának irányában halad, és ez az út éppen filozófiailag gazdasági tanulmányaiban jut el fordulópontjához. Bizonyára nem véletlen, hogy ezek a tendenciák adekvát módon először a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban fogalmazódnak meg, amelynek úttörő eredetisége nem utolsósorban azon alapul, hogy itt jelennek meg a filozófia történetében először a gazdaságtan kategóriái az emberi élet termelésének és újratermelésének kategóriáiként, és így lehetővé teszik a társadalmi lét materialista alapokon történő ontológiai kifejtését. A gazdaságtan mint a marxi ontológia középpontja azonban sohasem jelenti a világkép „ökonomizmusát". (Ilyesmi csak epigonjainál alakult ki, akiknek már fogalmuk sem volt Marx filozófiai módszeréről, és ez az „ökonomizmus" jócskán hozzájárult ahhoz, hogy filozófiailag összezavarják és kompromittálják a marxizmust.) Marxnak a materializmus felé haladó filozófiai fejlődése tehát az ökonómia irányában megtett fordulatban csúcsosodik ki; nem állapítható meg egyértelműen, hogy játszott-e, és mennyiben játszott ebben Feuerbach fontos szerepet, noha Marx bizonyára rögtön egyetértett Feuerbach természetfilozófiai-ontológiai és vallásellenes nézeteinek alapelveivel. De éppilyen biztos, hogy kritikailag nagyon hamar meghaladta őt ezen a két területen is; természetfilozófiailag azzal, hogy mindig nagyon élesen állást foglalt a természet és társadalom hagyományos, Feuerbachnál is fellelhető, szétválasztása ellen, és a természet problémáit elsősorban mindig a társadalommal fenntartott kölcsönös vonatkozásának álláspontjáról vette szemügyre. Ezért a Hegellel való ellentét nála még kiélezettebb, mint magánál Feuerbachnál. Marx csak egyetlen tudományt ismer el, a történelemét, amely egyaránt vonatkozik a természetre és az emberek világára.[5] A vallás kérdésében azzal ment túl Feuerbachon, hogy nem elégedett meg az elvont-kontemplatív em-

ber–isten viszonnyal, és Feuerbach csupasz – noha materialista szándékú – ontológiájával minden emberi életviszony, és főként a társadalmi-történelmi viszonylatok konkrét és materialista figyelembevételének követelményét állította szembe. A természetprobléma itt teljesen új ontológiai megvilágításba kerül.

Azáltal, hogy Marx az emberi élet termelését és újratermelését teszi meg a középponti problémává, mind magánál az embernél, mind pedig valamennyi tárgynál, vonatkozásánál, viszonylatánál stb. kettős meghatározásként megjelenik a megszüntethetetlen természeti alap és ennek szakadatlan társadalmi átalakítása. Mint Marxnál mindenütt, itt is a munka a középponti kategória, amely csírájában már tartalmazza az összes többi meghatározást. A *Tőké*-ben így írja le ezt a viszonyt: „Ezért használati értékek képzőjeként, hasznos munkaként a munka az embernek minden társadalmi formától független létezési feltétele, örök természeti szükségszerűség, amely az ember és a természet közti anyagcserét, tehát az emberi életet közvetíti."[6] A munka kettős átalakítást hajt végre. Egyrészt magát a dolgozó embert alakítja át, hat a külső természetre, és egyúttal megváltoztatja a sajátját, kifejleszti a „benne szunnyadó képességeket", és a természet erőit „a saját fennhatóságának" veti alá. Másrészt a természeti tárgyakat, a természet erőit munkaeszközökké, munkatárgyakká, nyersanyagokká stb. változtatja át. A dolgozó ember „felhasználja a dolgok mechanikai, fizikai, kémiai tulajdonságait, hogy ezek céljának megfelelően mint hatalmi eszközök hassanak más dolgokra". A természeti tárgyak annyiban maradnak eközben olyanok, amilyenek természetük szerint voltak, amennyiben tulajdonságaik, vonatkozásaik, viszonylataik stb. objektíve, az emberi tudattól függetlenül léteznek és csak akkor hasznosíthatók, ha helyesen ismerik meg és munkával mozgásba hozzák őket. Ez a hasznosítás azonban teleológiai folyamat: „A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás *elképzelésében,* tehát *eszmeileg* már megvolt. A munkás nemcsak létrehozza a természeti dolog formaváltozását, hanem egyúttal a természeti dologban megvalósítja célját, amelynek tudatában van, amely törvényként határozza meg cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akaratát."[7] A munkateleológia ontológiai jelentőségéről önálló fejezetben, részletesen

beszélünk majd művünk második részében, itt csak legáltalánosabb vonásaiban kellett jellemeznünk a társadalmi lét marxi ontológiájának kiindulópontját.

Itt különösen a következő mozzanatokat kell hangsúlyoznunk. Mindenekelőtt: a társadalmi lét egészében és minden részfolyamatában feltételezi a szervetlen és szerves természet létét. Szó sem lehet arról, hogy a társadalmi létet a természeti léttől függetlenül fogjuk fel, mint ennek kizárólagos ellentétét, ahogy ezt a polgári filozófia nagy része szokta tenni az úgynevezett szellemi területekről szólva. Ugyanilyen energikusan zárja ki a társadalmi lét marxi ontológiája a természeti törvények egyszerű, vulgármaterialista átvitelét a társadalomra, mint ez például a „szociális darwinizmus" divatjának idején szokásos volt. A társadalmi lét tárgyiassági formái a társadalmi lét kialakulásának és kibontakozásának folyamán a természeti létből nőnek ki, és mind kifejezettebben társadalmivá válnak. Ez a növekedés persze dialektikus folyamat, amely egy ugrással, a munkában meglévő teleológiai tételezéssel kezdődik – erre nem található analógia a természetben. Jellegét tekintve ontológiai ugrás ez, még akkor is, ha itt nagyon hosszadalmas folyamatról van szó, amely számtalan átmeneti formát mutat fel. A teleológiai tételezés munkában meglévő aktusával megjelent a magábanvaló társadalmi lét. Kibontakozásának történelmi folyamata persze tartalmazza ennek a magábanvaló létnek magáértvaló létté történő fölöttébb fontos átváltozását, és ezzel azt is, hogy a pusztán természetszerű létformákat és léttartalmakat tendenciálisan legyőzik a társadalmiság mind tisztább, sajátlagosabb formái és tartalmai.

A teleológiai tételezési forma mint az anyagi valóság anyagi megváltoztatása ontológiailag alapvetően új sajátosság marad. Létszerűen természetesen levezethető genetikailag átmeneti formáiból, ezek azonban ontológiailag is csak akkor értelmezhetők helyesen, ha ontológiailag helyesen értjük meg eredményét, az önmagára talált munkát, és eredményéből próbáljuk értelmezni ezt a genézist, amely maga nem teleológiai folyamat. Nemcsak ebben az alapvető viszonyban kell így eljárnunk. Marx a társadalom területén következetesen általános módszernek tekinti a megértésnek ezt a módját: „A polgári társadalom a termelés legfejlettebb és legsokrétűbb tör-

ténelmi szervezete. Ezért a viszonyait kifejező kategóriák tagozódásának megértése egyúttal betekintést nyújt mindazoknak a letűnt társadalmi formáknak a tagozódásába és termelési viszonyaiba, amelyeknek romjaiból és elemeiből felépült, s amelyeknek részben még fel nem számolt maradványait továbbhurcolja, s az azokban foglalt puszta jelzéseket kibontakozott jelentésekké fejleszti ki stb. Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához. A magasabbrendűre utaló jelzéseket az alacsonyabbrendű állatfajoknál viszont csak akkor érthetjük meg, ha magát a magasabbrendűt ismerjük már. A polgári gazdaság ilymódon az antik stb. gazdaság kulcsa."[8] Marx az idézetet követő megjegyzéseiben tiltakozik az ellen, hogy a kategóriákat „modernizálják", és hogy valamely fejlettebb fokozat kategóriáit egy kezdetlegesebbe vigyék be. Ez azonban csak védekezés kézenfekvő, gyakran előforduló félreértésekkel szemben. E módszertani felismerés lényege továbbra is az, hogy Marx pontosan elválasztotta az önmagában létező valóságot mint folyamatot megismerése útjaitól. Hegel idealista illúzióját, mint ezt Marx bírálatának ismertetésekor még részletesebben is látni fogjuk, éppen az okozza, hogy Hegel a létnek és magának a létrejövésnek az ontológiai folyamatát túlontúl közel hozza a megértés ismeretszerűen szükséges folyamatához, sőt, ez utóbbit az előbbi pótlékának, méghozzá annál ontológiailag magasabb formának látja.

Ha most e szükséges kitérő után visszatérünk a természet és a társadalom ontológiai viszonyára, akkor úgy találjuk, hogy mind a szerves, mind a szervetlen természet kategóriái és törvényei a társadalmi kategóriák – végső soron – megszüntethetetlen alapját alkotják (noha lényegük alapvető változáson megy át). A munkában végrehajtott teleológiai tételezés csak akkor töltheti be átváltoztató funkcióját, ha a dolgok és folyamatok valódi tulajdonságainak legalább közvetlenül helyes megismerésén alapul. Ezen a tényálláson mitsem változtat, hogy eközben teljesen új tárgyiassági formák keletkeznek, amelyeknek nem lehet semmilyen analógiájuk a természetben. Még ha a természeti tárgy közvetlenül látszólag természetszerű marad is, használati értékként való funkcionálása minőségileg új a természethez képest, és a használati érték társadalmilag objektív tételezésével jön létre a társadalmi fejlődés folyamán a cse-

reérték, amelyben, ha elszigetelten nézzük, eltűnik minden természetszerű tárgyiasság, és amely mint Marx mondja „kísérteties tárgyiság"-hoz[9] jut. Marx bizonyos közgazdászok ellenében egyszer ironikusan ezt mondja: „Eddig még egyetlen vegyész sem fedezett fel gyöngyben vagy gyémántban csereértéket".[10] Másrészt minden ilyen tisztán társadalmi tárgyiasság, mindegy, hogy közeli vagy távoli közvetítéssel, mégis társadalmilag átalakított természeti tárgyiasságokat tételez fel (nincs csereérték használati érték nélkül stb.), így hát vannak ugyan tisztán társadalmi kategóriák, sőt ezek összességéből áll csak össze a társadalmi lét sajátossága, de ez a lét nemcsak genézisének konkrét-anyagi folyamatában nő ki a természeti létből, hanem szakadatlanul reprodukálódik is ennek keretei közt, és – éppen ontológiailag – sohasem szabadulhat el teljesen ettől az alaptól. Különösen hangsúlyozni kell itt a „sohasem teljesen" kifejezést, mivel a társadalmi lét kialakulásának lényeges irányát éppen az jellemzi, hogy a tisztán természeti meghatározásokat a természetiség és társadalmiság ontológiai keverék-formáival pótolja (gondoljunk csak a háziállatokra), és a tisztán társadalmiakat erről az alapról fejleszti tovább. És az így kialakuló fejlődési folyamat főtendenciája az, hogy mennyiségileg és minőségileg állandóan növekszenek a tisztán vagy túlnyomórészt társadalmi tényezők, „visszaszorulnak a természeti korlátok", mint Marx szokta mondani. Ezt a kérdéskomplexust még nem elemezhetjük tovább, csak ennyit mondhatunk összegezésképpen: a társadalmi lét ontológiájában bekövetkezett materialista fordulat, amelyet az ökonómia ontológiai elsőbbségének felfedezése hajtott végre, materialista természet-ontológiát feltételez.

A marxi ontológia materializmusának ez a felbonthatatlan egysége nem függ attól, hogy mennyire sikerült marxista tudósoknak a természetismeret különböző területein konkrétan és meggyőzően kifejteniük ezeket az összefüggéseket. Maga Marx, mint láttuk, a történelem egységes tudományáról beszélt, jóval azelőtt, hogy ez valóban kibontakoztatott volna ilyen tendenciákat. Természetesen nem véletlen, hogy Darwin fellépését Marx és Engels némely fenntartás ellenére úgy üdvözölték, mint „nézeteink alapvetését"[11], és hogy Engels lelkesedett a Kant–Laplace-féle asztronómiai elméletekért stb. Természetesen nem becsülhető túl a marxizmus további,

ilyen irányú korszerű kiépítésének fontossága. Itt csak azt kell hangsúlyoznunk, hogy a materialista természetontológia megalapozása, amely magában foglalja a történetiséget, a folyamatszerűséget, a dialektikus ellentmondásosságot stb., implicite benne rejlik a marxi ontológia módszertani alapvetésében. Ezt a tényállást alkalmasnak látjuk arra, hogy néhány szóval vázoljuk azt az új típust, amelyet Marx koncepciója a filozófia és a tudomány történetében jelent. Marx sohasem lépett fel azzal a kifejezett igénnyel, hogy filozófiai rendszert, vagy akár önálló filozófiai módszert alkosson. A negyvenes években filozófiailag Hegel idealizmusa, és főként radikális tanítványainak mind szubjektivisztikusabbá váló idealizmusa ellen küzdött. A 48-as forradalom összeomlása után egy sajátos közgazdaságtudomány megalapozására összpontosította törekvéseit. Ebből korai filozófiai írásainak sok tisztelője azt a következtetést vonja le, hogy elfordult a filozófiától és „pusztán" szakközgazdásszá vált. Ez teljességgel elsietett, és közelebbről vizsgálva teljességgel tarthatatlan következtetés. Tisztán külsődleges ismérvekre támaszkodik, a tizenkilencedik század második felének uralkodó módszertanára, amely mechanikus merevséggel szembeállította a filozófiát az egyes pozitív tudományokkal, és eközben magát a filozófiát, kizárólagosan a logikára és az ismeretelméletre alapozva, szaktudománnyá fokozta le. Ilyen nézőpontról a polgári tudomány és a marxizmus ennek befolyása alatt álló hívei is szaktudományt láttak az érett Marx közgazdasági műveiben, eltérően fiatal kora filozófiai tendenciáitól; később akadtak olyanok is, akik – főként az egzisztencialista szubjektivizmus hatására – Marx működésének két korszaka között ellentétet konstruáltak.

Későbbi részletes fejtegetéseink kifejezett polémia nélkül is világosan megmutatják majd, milyen gyarló a fiatal – filozófus – Marxnak ez a szembeállítása a későbbi színtiszta közgazdásszal. Látni fogjuk, hogy Marx nemcsak nem vált „kevésbé filozofikussá", hanem ellenkezőleg, filozófiai nézeteit minden területen jelentősen elmélyítette. Gondoljunk csak a hegeli dialektika – tisztán filozófiai – legyőzésére. Már fiatalkorában is fontos kezdeményezéseket tett ebben az irányban, különösképpen ott, ahol meg akarta haladni a logicisztikusan abszolutizált ellentmondás-elméletet.[12] De a filozófus Marx ilyen elhamarkodott bírálói többnyire elsikla-

nak egyebek közt a *Tőké*-nek azon helye mellett, ahol Marx, persze itt is a közgazdaságtanból kiindulva, az ellentmondások megszűnésének egészen új felfogását fogalmazza meg: „Láttuk, hogy az áruk cserefolyamata ellentmondó és egymást kizáró vonatkozásokat foglal magában. Az áru fejlődése nem szünteti meg ezeket az ellentmondásokat, csupán megteremti a formát, amelyben mozoghatnak. Ez általában az a módszer, amely megoldja a valódi ellentmondásokat. Ellentmondás például, hogy egy test állandóan beleesik egy másikba és éppilyen állandóan elmenekül tőle. Az ellipszis egyike azoknak a mozgásformáknak, amelyekben ez az ellentmondás megvalósul és meg is oldódik."[13] Az ellentmondásosságnak e – tisztán ontológiai – felfogása szerint az ellentmondás komplexusok mozgalmas viszonyának, s belőlük kialakuló folyamatoknak állandó motorja. Az ellentmondásosság tehát nemcsak az egyik szakaszból a másikba való átcsapás formája, mint Hegelnél, hanem valamely normális folyamat hajtóereje is. Ezzel természetesen korántsem tagadjuk a másba való átcsapást, bizonyos átmenetek válságos voltát, és ezeknek az átmeneteknek az ugrásszerű jellegét. Megismerésük azonban megköveteli azoknak a specifikus feltételeknek a feltárását, amelyek között jelentkezniük kell; tehát már nem valamely általánosságban vett elvont ellentmondásosság „logikai" következményei. Ez ugyanis – Marx nagyon világosan mutatja meg itt – szintén lehet valamely normális lefolyású folyamat hajtóereje; az ellentmondás éppen azáltal bizonyul lét-elvnek, mivel a valóságban ilyen folyamatok is felépülhetnek rá.

A korábban jelzett torzításokat beható vizsgálódás esetén nyugodtan félretolhatjuk. Az érett Marx gazdasági művei következetesen törekszenek közgazdasági tudományosságra, de semmi közük a közgazdaságtanról kialakított polgári felfogáshoz, amely szerint ez csupán szaktudomány: e felfogás az úgynevezett tisztán gazdasági jelenségeket elszigeteli a társadalmi létnek mint egésznek totális kölcsönös vonatkozásaitól, ilyen mesterséges elszigeteltségben elemzi őket, hogy az így kidolgozott területet – esetleg – elvontan összekapcsolja más, szintén mesterségesen elszigetelt területekkel (joggal, szociológiával stb.); a marxi gazdaságtan viszont mindig a társadalmi lét totalitásából indul ki, és ismét ebbe torkollik. Mint már kifejtettük, a gazdasági jelenségek középponti és gyakran –

szakaszonként – immanens tárgyalása azon alapul, hogy itt keresendő és található meg az egész társadalmi fejlődés végső soron döntő hajtóereje. Ez a gazdaságtan a kortársi és későbbi szaktudományokkal csak abban a negatív jellemvonásban egyezik meg, hogy mindkettő tagadja a korábbi filozófusok (köztük Hegel) apriorisztikus konstruktív módszerét, és kizárólag magukban a tényekben, ezek összefüggéseiben látja a tudományosság valódi alapját. De ha ketten ugyanazt teszik, akkor az nem ugyanaz. Ha valaki a tényekből indul ki, és elutasítja az elvont-konstruált összefüggések bevitelét a tényekbe, azt – nagyon pontatlanul – empirikusnak szokták ugyan nevezni, de az empirizmus kifejezés, még közönséges értelemben is, a tényekkel kapcsolatban fölöttébb különnemű beállítottságot jelöl. A régi empirizmus gyakran volt naivan ontológiai jellegű: ontológiai, amennyiben az adott tények megszüntethetetlen lét-jellegéből indult ki, naiv, amennyiben elvileg megállt az ilyen közvetlen adottságoknál, és figyelmen kívül hagyta a további közvetítéseket, gyakran a döntő ontológiai összefüggéseket is. Csak abban az empirizmusban tűnik el ez a naiv, kritikátlan ontológia, amely pozitivista vagy akár neopozitivista alapon jött létre; itt ezt az ontológiát elvont-konstruált manipulációs kategóriák váltják fel. Jelentős természetkutatóknál spontán-ontológiai beállítottság alakul ki azzal kapcsolatban, amit a különböző idealista filozófiák „naiv realizmus"-nak neveztek; olyan tudósoknál, mint Boltzmann vagy Planck, ez már egyáltalán nem naiv, a konkrét kutatási területen belül nagyon pontosan különböztetik meg bizonyos jelenségek, jelenségcsoportok stb. konkrét realitás-jellegét; a naivitás legyőzéséhez már „csak" annak filozófiai tudata hiányzik, amit saját gyakorlatukban tényszerűen megvalósítottak, így hát tudományosan helyesen megismert komplexusokat olykor tőlük teljesen különnemű világszemlélettel kapcsolnak mesterségesen össze. A társadalomtudományokban kevesebb példa akad a „naiv realizmus"-ra; az olyan magyarázatok, amelyek csak a tényekhez tartják magukat, többnyire az empirizmus lapos újrafogalmazásaihoz vezetnek, a közvetlenül adott tényszerűségekhez való pragmatikus tapadás fontos, ténylegesen létező, de közvetlenül kevésbé adott összefüggéseket kapcsol ki az összfelfogásból, és ezért objektíve gyakran a fetisizáltan istenített tények meghamisításához vezet.

Csak ha ilymódon minden irányban elhatároljuk Marx gazdasági írásait, akkor fejthetjük ki megfelelően ontológiai jellegüket. Közvetlenül csak tudományos, nem pedig filozófiai művek. De tudományos szellemüket áthatotta a filozófia, ettől sohasem távolodtak el, így a ténymegállapításokat, az összefüggések felismerését Marx nem csupán közvetlen tényszerű helyességük alapján dolgozta fel kritikailag, hanem ebből kiindulva és egyúttal ezt meghaladva minden egyes tényszerűséget szakadatlanul igazi léttartalma, ontológiai mibenléte szerint vizsgált. A tudomány az életből nő ki, és nekünk magában az életben kell – mindegy, hogy tudatosan-e avagy öntudatlanul – spontán ontológiai módon viselkednünk. A tudományossághoz való átmenet tudatosabbá és kritikaibbá teheti az életnek ezt a kikerülhetetlen tendenciáját, de, mint ismételten láttuk, letompíthatja, sőt el is tüntetheti ezt. Mármost a marxi gazdaságtant olyan tudományos szellem hatotta át, amely sohasem mond le az ilyen ontológiai értelemben vett tudatosításról és kritikussá-válásról, ellenkezőleg, ezt mint állandóan ható kritikai mércét minden egyes ténynek és összefüggésnek a megállapításánál mozgásba hozza. Egészen általánosan szólva tehát olyan tudományosságról van szó, amely sohasem veszti el kapcsolatát a mindennapi élet spontánul ontológiai beállítottságával, ellenkezőleg, állandóan kritikailag tisztítja, továbbfejleszti ezt, és tudatosan kidolgozza azokat az ontológiai meghatározásokat, amelyekre minden tudomány szükségképpen felépül. Éppen itt kerül nyíltan kimondott ellentétbe minden logikai vagy más módon konstruáló filozófiával. A filozófiában kialakult hamis ontológiák kritikai elutasítása azonban korántsem jelenti azt, hogy ez a tudományosság elvileg filozófia-ellenes magatartást tanúsít. Ellenkezőleg. Arról van itt szó, hogy a mindennapi élet spontán ontológiája tudatosan kritikai módon együttműködik a tudományosan és filozófiailag helyes tudatú ontológiával. Speciális történelmi eset, hogy Marx az idealista-filozófiai módon elvont, valóságot megerőszakoló konstrukciók ellen fordult. Bizonyos körülmények közt ennek a szövetségnek az lehet a főfeladata, hogy kritikailag szemlélje és elutasítsa a kortársi tudományt. Engels joggal írja a tizenhetedik-tizennyolcadik században kialakult helyzetről: „Az akkori filozófia legnagyobb becsületére válik, hogy nem zavartatta

magát az egykorú természeti ismeretek korlátozott állapotától, és – Spinozától a nagy francia materialistákig – kitartott amellett, hogy a világot önmagából magyarázza, a részletekben való igazolást pedig a jövő természettudományára bízta."[14] Ilyen bírálat, teljesen megváltozott tartalmakkal, ma is szükséges és időszerű: meg kell tisztítani a tudományokat a neopozitivista előítéletektől, amelyek többnyire már nem szorítkoznak a szűkebb értelemben vett filozófia területére, hanem maguknak a tudományoknak a lényegét is eltorzítják.

Itt nem tárgyalhatjuk részletesen ezt a problémát. Csak Marx módszerét akartuk – persze egy központi fontosságú kérdés kapcsán – megvilágítani. Éppen a társadalmi lét problémáinál játszik a jelenség és lényeg különbségének, ellentétének és összefüggésének ontológiai kérdése döntő szerepet. Már a mindennapi életben is gyakran eltakarják a jelenségek saját létük lényegét, ahelyett, hogy megvilágítanák ezt. Kedvező történelmi körülmények között a tudomány itt nagy tisztogatást hajtott végre; így a reneszánszban és a felvilágosodásban. De olyan történelmi konstellációk is kialakulhatnak, amelyekben ellenkező irányú folyamat zajlik le: a tudomány elhomályosíthatja, helytelenné torzíthatja a mindennapi élet helyes kezdeményezéseit vagy akár csak sejtéseit. (Nicolai Hartmann termékeny intuíciója az *intentio recta*-ról, mint annakidején megmutattuk, főként azt sínyli meg, hogy nem veszi tudomásul ezt a fölöttébb fontos folyamatot.) Már Hobbes is világosan látta, hogy az ilyen torzulások még gyakrabban és erőteljesebben érvényesülnek a társadalmi élet, mint a természet területén, és ugyanő az okra, az érdekelt cselekvés szerepére is rámutatott.[15] Az ilyen érdekeltség persze fennforoghat természeti problémák esetében is, főként e problémák világnézeti következményei vonatkozásában; elég, ha a Kopernikuszról vagy Darwinról szóló vitákra emlékeztetünk. Ám az érdekelt cselekvés a társadalmi lét lényeges, nem kiküszöbölhető létszerű alkotóeleme, ezért a tényeket és ontológiai jellegüket eltorzító hatása minőségileg jelentős új hangsúlyt kap, eltekintve attól, hogy ezek az ontológiai torzítások egyáltalán nem érintik magának a természetnek a magánbanvaló létét, viszont a társadalmi létben – mint torzítások – az önmagában létező totalitás dinamikusan hatékony mozzanataivá növekedhetnek.

Ezért Marxnak az a kijelentése, amely szerint „Minden tudomány fölösleges volna, ha a dolgok jelenségformája és lényege közvetlenül egybeesne",[16] rendkívül fontos a társadalmi lét ontológiája szempontjából. E tétel önmagában véve általánosan ontológiai jellegű, tehát egyaránt vonatkozik a természetre és a társadalomra. Később majd be kell bizonyítanunk, hogy a társadalmi létben a jelenség és a lényeg viszonya, mivel elválaszthatatlanul a gyakorlathoz kapcsolódik, új vonásokat, új meghatározásokat mutat fel. Csak egy példát idézek itt. E viszony fontos alkotóeleme, hogy minden – viszonylag – zárt folyamatban az eredmény közvetlenül eltünteti saját genézisének folyamatát. A tudományos kérdésfeltevések nagyon sok esetben éppen abból fakadnak, hogy gondolatilag véget vetnek a termék közvetlen, késznek látszó zártságának, és a terméket most már a maga – közvetlenül jelenségként nem észlelhető – folyamatszerűségében érzékeltetik. (Bizonyos tudományok, például a geológia, ilyen kérdésfeltevésekből alakulnak ki.) De a társadalmi lét területén a keletkezés folyamata teleológia. Ennek az a következménye, hogy terméke csak akkor jelenik meg zárt produktum formájában, és csak akkor tünteti el közvetlenül a saját genézisét, ha az eredmény megfelel a célkitűzésnek, ellenkező esetben azonban éppen tökéletlensége utal vissza direkt módon keletkezésének folyamatára. Szándékosan választottam itt egy fölöttébb kezdetleges példát. A jelenségnek és a lényegnek a társadalmi létben kialakult viszonya egészen az érdekelt cselekvésig terjed, és ha ez, ahogy többnyire lenni szokott, társadalmi csoportok érdekein nyugszik, akkor a tudomány könnyen kieshet ellenőrző szerepéből, és a lényeg eltakarásának, eltüntetésének szervévé válhat, egészen abban az értelemben, ahogy ezt már Hobbes felismerte. Ezért nem véletlen, hogy Marx a tudományról és a jelenséglényegről szóló megállapítását a vulgárökonómia bírálatának keretei közé helyezte: azokkal a létszerűen képtelenül felfogott és értelmezett jelenségformákkal vitázva fejtette ki felfogását, amelyek teljesen eltorzítják a valódi összefüggéseket. Marx filozófiai megállapítása itt tehát hamis elképzelések ontológiai bírálatának funkcióját tölti be, arra szolgál, hogy az igazi, önmagában létező valóság gondolati helyreállítása révén felébressze a tudományos lelkiismeretet.

A gondolati kifejtésnek ez a módja jellemző az érett Marx mű-

veinek benső felépítésére. Teljesen újfajta szerkezet ez: olyan tudományosság, amely az általánosítás folyamatában sohasem akarja elhagyni ezt a szintet, és mégis minden egyes ténymegállapításban, valamely konkrét összefüggés gondolati visszaadásában mindig a társadalmi lét totalitását tartja szem előtt, és innen kiindulva mérlegeli minden részjelenség valóságát és jelentőségét; az önmagában létező valóságnak olyan ontológiai-filozófiai szemlélete ez, amely sohasem lebegtet önállósult absztrakciókat a mű jelenségei fölött, hanem inkább csak azért küzdötte ki magának, kritikusan és önkritikusan, a lemagasabb tudatszintet, hogy éppen specifikus, rá jellemző létformájában, egészen konkrétan ragadhasson meg minden létezőt. Azt hisszük: Marx így mind az általános tudományosságnak, mind pedig az ontológiának új formáját alkotta meg, amelynek az a rendeltetése, hogy a jövőben úrrá legyen a modern tudományosságnak az újonnan felfedezett tények gazdagsága ellenére is mélyen problematikus jellegén. A marxizmus klasszikusainak Hegel-kritikáiban mindig a hegeli rendszer-gondolat elutasítása áll az első helyen, mégpedig teljes joggal, mert éppen ebben összpontosulnak a filozófiának mindazok a tendenciái, amelyeket Marx a legerélyesebben utasít el. Így mindenekelőtt a rendszer mint a filozófiai szintézis eszménye, a beteljesedés és zártság elvében olyan gondolatokat tartalmaz, amelyek eleve összeegyeztethetetlenek valamely lét ontológiai történetiségével és már magánál Hegelnél is megoldhatatlan antinómiákat idéznek elő. Az ilyen gondolati-statikus egység azonban szükségképpen azért jön létre, mert a kategóriákat meghatározott hierarchikus összefüggésben rendezik el. Az ilyen hierarchikus rendre való törekvés is ellentmond Marx ontológiai koncepciójának. Nem mintha idegen volna tőle a fölé- és alárendelés gondolata; már Hegelről szólva is rámutattunk arra, hogy éppen Marx vezette be a kölcsönhatás tárgyalásakor a túlsúlyos mozzanatot.

De a rendszerhierarchia nemcsak végérvényes, hanem annak érdekében, hogy a kategóriákat ilyen végső összefüggésbe illessze be, ezeket – még benső elszegényítésük vagy megerőszakolásuk árán is – egyneművé kell tennie, lehetőleg redukálnia kell őket az összefüggések egyetlen dimenziójára. A gondolkodók, akik igazi ontológiai érzékkel rendelkeznek a valóság dinamikus struktúrájában

rejlő gazdagság és sokrétűség iránt, éppen azokra a viszonylatfajtákra összpontosítják figyelmüket, amelyek egyetlen rendszerbe sem illeszthetők be adekvát módon. Éppen ezért a rendszerezésnek ez az ellenzéke szöges ellentétben áll a szintén rendszerezésellenes empirizmussal. Korábban ebben olykor valami naiv ontologizmust fedeztünk fel, vagyis ösztönös tiszteletet a közvetlenül megjelenő világ, az egyes dolgok és a könnyen észlelhető felszíni viszonylatok iránt. Mivel ez a valóság-viszony igaz volta ellenére csupán perifériikus, az empirista, ha csak kevéssé is kimerészkedik a számára spontánul otthonos területről, a legfantasztikusabb intellektuális kalandokba bonyolódhat.[17] Ezzel szemben az a rendszerkritika, amelyre mi gondolunk, és amelyet Marx tudatosan fejlesztett ki, a lét totalitásából indul ki és arra törekszik, hogy ezt a maga bonyolult és sokrétű viszonylataiban a lehető legteljesebb megközelítésben ragadja meg. De a totalitás itt nem formális-gondolati, hanem a valóban létező világ gondolati reprodukciója, a kategóriák nem valamely hierarchikus rendszerarchitektúra építőkövei, hanem csakugyan „a meghatározott lét formái, létezésmeghatározások", olyan viszonylag totális, valóságos, mozgásban lévő komplexusok szerkezeti elemei, amelyeknek dinamikus kölcsönös vonatkozásai mind extenzív, mind pedig intenzív értelemben egyre átfogóbb komplexusokat eredményeznek. Az ilyen komplexusok adekvát megismerésénél a logika elveszti filozófiai vezető szerepét; mint a tiszta és ezért egynemű gondolati képződmények törvényszerűségének megragadására szolgáló eszköz a többihez hasonló speciális tudománnyá válik. A filozófia szerepe azonban ezzel csak a hegeli kettős értelemben, megőrződve szűnik meg: mint a lét ontológiai bírálata minden jelenség számára ennek az új tudományosságnak a vezető elve marad, de természetesen nem tart igényt arra, hogy uralma alá vesse és maga alá rendelje a jelenségeket és összefüggéseiket. Ezért nem véletlen, nemcsak a tudománytörténeti helyzet folyományaképpen kialakult sajátosság, hogy az érett Marx nem gazdaságtannak, hanem *A politikai gazdaságtan bírálatá*-nak nevezte gazdasági műveit. Ez persze közvetlenül a polgári gazdaságtan nézeteinek – ebből a szempontból is nagyon fontos – bírálatára vonatkozik, de egyúttal tartalmazza minden egyes ténynek, viszonylatnak, minden egyes

törvényszerű összefüggésnek ezt a szakadatlan immanens ontológiai bírálatát, amelyről most beszéltünk.

Ez az újdonság persze nem látott olyan hirtelen napvilágot, mint a Zeusz fejéből kiszökkenő Pallasz Athéné, hanem szükségképpen egy hosszú, noha bizonyára nem egyenletes fejlődés terméke volt. Negatív értelemben ilyen kísérletekre vezet a valóságot hierarchikusan megerőszakoló filozófiai elvek – gyakran spontán – bírálata. Marx az, aki tudatosan és világosan kimondta ezt, aki a legátgondoltabb és formailag legtökéletesebb rendszert, a hegelit bírálva eljutott az új gondolkodás-stílus kidolgozásához. De akadtak pozitív értelemben vett kezdeményezések is, ahol a nagy létkomplexusok elsődleges egzisztenciájának felismerése tudatossá kezdett válni, ahol az idealista rendszergondolat bírálatával kapcsolatban, feldereng az ilyen komplexusok adekvát megragadásának módja. Azt hisszük, Arisztotelész egyes írásai, főként a *Nikomakhoszi etika*, már ilyen irányú kísérletek, aholis a Platón-bírálat játssza az imént említett negatív szerepet. Ide tartozik a reneszánszban az az első nagy tudományos kísérlet – Machiavellié –, amely a társadalmi életet minden oldalról mint létet akarta megragadni, és ki akarta gyomlálni azokat a lételveket, amelyek gátolták a létnek ezt a megismerését;[18] ide sorolható Vicónak az a törekvése is, hogy a társadalmi világ történetiségét ontológiailag ragadja meg. De csak Marx ontológiájában érnek meg filozófiailag ezek a tendenciák, csak itt kapnak teljesen tudatos formát.

Ez az összfelfogás szervesen fakadt ugyan a hegeli módszer materialista bírálatából és leküzdéséből, mégis olyannyira idegen volt a kor uralkodó tendenciáitól, hogy – mint módszert – sem ellenfelei, sem hívei nem érthették meg. 1848 után, a hegeli filozófia összeomlása és főként az újkantianizmus és a pozitivizmus diadalmenete óta teljes értetlenség alakult ki az ontológiai problémákkal kapcsolatban. Az újkantiánusok még a megismerhetetlen magábanvaló dolgot is eltávolították a filozófiából, a pozitivizmus számára pedig a világ szubjektív észlelése egybeesett a világ valóságával. Nem csoda, hogy az ilymódon befolyásolt tudományos közvélemény a marxi gazdaságtant tiszta szaktudománynak látta, amely azonban az „egzakt" munkamegosztás, az „értékmentes" kifejtésmód érvényesítése során módszertanilag szükségképpen alacsonyabbren-

dűnek tűnt a polgári gazdaságtannál. Nem sokkal Marx halála után a bevallott Marx-követők túlnyomó többsége filozófiailag ilyen áramlatok befolyása alatt állt. Amennyiben marxista ortodoxia létezett, ez lényegileg kimerült Marx néhány – gyakran félreértett – megállapításának és következtetésének radikális jelszóvá való merevítésében; így alakult ki például, Kautsky segítségével, az abszolút elnyomorodás állítólagos törvénye. Hiába próbálta meg Engels, főként levélbeli bírálataiban és javaslataiban, fellazítani, az eredeti dialektikához visszavezetni ezt a merevséget; nagyon jellemző, hogy először Bernstein közölte ezeket a leveleket, azzal a szándékkal, hogy a marxisták között erősítse a revizionista tendenciákat; mi sem bizonyítja jobban, hogy a két versengő irányzat egyformán értetlenül állt Marx tanainak módszertani lényege előtt, mint az, hogy így lehetett értelmezni az Engels követelte dialektikus hajlékonyságot, a megmerevedett vulgarizálás elutasítását. Még olyan, sok részletkérdésben valóban marxista teoretikusoknak is, mint Rosa Luxemburg és Franz Mehring, kevés érzékük volt Marx életművének lényeges filozófiai tendenciái iránt. Míg Bernstein, Max Adler és sokan mások Kant filozófiájában vélték megtalálni a marxizmus „kiegészítését", míg Fr. Adler, másokkal együtt, Machnál kereste ezt a „kiegészítést", a politikalag radikális Mehring tagadta, hogy a marxizmusnak egyáltalán köze lett volna a filozófiához.

Csak Leninnel kezdődött meg a valódi Marx-reneszánsz. Különösen a háború első éveiben keletkezett *Filozófiai füzetek* hatolnak be ismét a marxi gondolkodás tulajdonképpeni középponti problémáiba: a hegeli dialektika beható és folytonosan mélyülő kritikai megértése az eddigi marxizmus éles elutasításában csúcsosodik ki: „Marx *Tőké*-je és különösképpen az első fejezet nem érthető meg teljesen Hegel *egész Logiká*-jának áttanulmányozása és megértése nélkül. Következésképp fél évszázad leforgása alatt egyetlen marxista sem értette meg Marxot!!!"[19] Ez alól Lenin még az egyébként általa elméletileg nagyrabecsült Plehanovot sem veszi ki, aki pedig legjobban ismerte Hegelt az akkori marxisták között.[20] Lenin itt sikeresen folytatja, sok kérdésben elmélyíti és tovább is viszi a kései Engels volnalát. De nem hagyhatjuk említés nélkül, hogy Engels, mint ezt néhány fontos részletkérdésben látni fogjuk, Hegel-bírálatában kevésbé volt elvi és mély, mint maga Marx, vagyis túl

sok olyasmit vett át – persze materialista átfordítás után – változatlanul Hegeltől, amit maga Marx mélyebb ontológiai megfontolásokból kiindulva elvetett vagy döntően módosított. A fiatal Marx teljesen önállóan küzdötte le a hegeli össz-filozófia alapjait, Engels pedig Feuerbach befolyására a hegeli filozófiai idealizmuson jutott túl – és ez a különbség bizonyos mértékig befolyásolja későbbi fejtegetéseiket is. Lenint persze nem jellemezhetjük egyszerűen úgy, mint az engelsi vonal folytatóját, de azért van néhány olyan kérdés, ahol fennáll az összefüggés; tegyük ehhez azonnal hozzá, hogy olykor nehezen dönthető el, mennyiben van szó pusztán terminológiai kérdésekről, és mennyiben rejlenek mögöttük tárgyi problémák is. Így például Lenin ezt mondja a *Tőké*-nek és az általános dialektikus filozófiának a viszonyáról: „Noha Marx nem hagyott hátra *Logiká*-t, mégis hátrahagyta a *Tőke logikáját* ... A *Tőké*-ben Marx egy szaktudományra alkalmazza a materializmus logikáját, dialektikáját és ismeretelméletét (nincs szükség három szóra: ez egy és ugyanaz), és mindazt, ami Hegelnél értékes, átvette, és ezt az értékest továbbfejlesztette."[21]

Lenin nagy érdeme, és nemcsak itt, hogy mint kora egyetlen marxistája, határozottan elutasította az önmagát hordozó (szükségképpen idealista) logika és ismeretelmélet modern filozófiai felsőbbségét, és ez ellen – mint itt is – visszatért, persze materialistára átfordítva, a logika, az ismeretelmélet és a dialektika egységének eredeti hegeli koncepciójához. Ehhez még meg kell jegyeznünk azt is, hogy, különösen az *Empiriokriticizmus*-ban, ismeretelméletét mint a tudattól függetlenül létező anyagi valóság visszatükröződését, gyakorlatilag mindig alárendelte a materialista ontológiának. Itt is lehetőség nyílik arra, hogy az ebbe az egységbe felvett dialektikát a maga objektivitásában ontológiailag értelmezzük. Annyi azonban bizonyos, hogy Marx, mint nemsokára egynémely általános módszertani-filozófiai fejtegetésének elemzésekor látni fogjuk, nem ismeri el az itt létrehozott egységet, és hogy nemcsak élesen elválasztja egymástól az ontológiát és az ismeretelméletet, hanem éppen ennek az elválasztásnak az elmulasztásában látja Hegel idealista illúzióinak egyik forrását. De ha Lenin filozófiai életművének beható elemzésekor fel is bukkannak ilyen részletkifogások azzal kapcsolatban, hogy miként küzdötte le a hegeli dialektikát és miként

használta fel ezt a marxizmus továbbfejlesztésére – Leninnek mint filozófusnak az átfogó kritikai elemzését az egyik legfontosabb és legidőszerűbb kérdésnek tartom, mivel nézeteit minden oldalról eltorzítják –, fellépése a maga egészében Engels halála óta mindenesetre az első olyan nagyszabású kísérlet, amely a marxizmust a maga totalitásában akarja helyreállítani, a jelen problémáira alkalmazni, és így továbbfejleszteni. A történelmi körülmények kedvezőtlen volta megakadályozta, hogy Lenin elméleti és módszertani hatása a maga szélességében és mélységében kisugározhasson.

Igaz: a nagy forradalmi válság, amely az első világháborúból és a szovjetköztársaság létrejöttéből fakadt, a marxizmusnak a szociáldemokrácia elpolgáriasult hagyományaitól el nem torzított, új, friss tanulmányozására ösztönzött.[22] Marxnak és Leninnek Sztálin politikája által történt háttérbe szorítása szintén lassú folyamat, amelynek kritikai-történeti kifejtése ma még hiányzik. Sztálin kezdetben vitathatalanul a lenini tanítás védelmezőjeként lépett fel – főként Trockij ellen –, és e kor néhány művében, a harmincas évek elejéig, jelen volt az a tendencia, mely a II. Internacionálé ideológiájával szemben a marxizmus lenini megújítására törekedett. De bármilyen helyes volt is a lenini újítás hangsúlyozása, a Sztálin-korszakban mindinkább az lett ennek a következménye, hogy Lenin tanulmányozása lassan háttérbe szorította Marxét. És ez a fejlődés, különösen a (filozófia-fejezettel ellátott) *Párttörténet* közrebocsátása óta Leninnek Sztálin által történt háttérbe szorításába csapott át. Ezután a hivatalos filozófia Sztálin publikációinak kommentálására szorítkozott; Marxot és Lenint csak bizonyító idézetek formájában szerepeltették. Itt nem fejthetjük ki részletesen az így előidézett elméleti pusztítást. Ez is igen időszerű, gyakorlatilag is nagyon jelentős feladat volna. (Gondoljunk csak arra, hogy a tervezés hivatalos elmélete teljességgel figyelmen kívül hagyja a társadalmi reprodukció marxi elméletének döntő mozzanatait.) A marxista terminológiában tökéletes és teljességgel önkényes szubjektivizmus jött létre, amely persze alkalmas volt (és némelyek szemében ma is alkalmas) arra, hogy tetszés szerinti határozatokat szofisztikusan úgy igazoljanak, mintha ezek szükségszerűen következnének a marxizmus–leninizmusból. Itt csak megállapíthatjuk, hogy ez a helyzet. Ha azt akarjuk, hogy a marxizmus ma ismét a filozó-

fiai fejlődés eleven erejévé váljon, akkor minden kérdésben magához Marxhoz kell visszatérni, miközben természetesen Engels és Lenin életművében is sokminden hatékonyan elősegítheti törekvéseinket; ezzel szemben az olyan vizsgálódások, amelyekbe itt belefogtunk, nyugodtan figyelmen kívül hagyhatják mind a II. Internacionálé, mind pedig Sztálin korszakát, bármennyire fontos feladat volna is – a marxi tanítás tekintélyének helyreállítása szempontjából – e korszakok legélesebb bírálata.

2. A POLITIKAI GAZDASÁGTAN BÍRÁLATA

Az érett Marx viszonylag keveset írt a filozófia és a tudomány általános kérdéseiről. Sohasem valósította meg időnként felmerülő tervét, azt, hogy röviden kifejti a hegeli dialektika racionális magvát. Egyetlen, töredékes írása, amely ebből a témakörből rendelkezésünkre áll, az ötvenes évek végén papírra vetett bevezetés ahhoz a gazdasági művéhez, amelyet akkoriban íróilag végső formába akart önteni. Az ebből az anyagból létrejött *A politikai gazdaságtan bírálatához* című mű keretében Kautsky 1907-ben kiadta ezt a töredéket. Azóta több mint egy fél évszázad múlt el, de nem mondhatjuk, hogy valaha is komolyan befolyásolta volna ez az írás a marxi tanítás lényegéről és módszeréről kialakult felfogást. Pedig ebben a vázlatban Marx összefoglalta a társadalmi lét ontológiájának leglényegesebb problémáit és a gazdasági megismerésének – e létszint középponti területének – ebből fakadó módszereit. Már említettük azt a többnyire nem tudatosított okot, amiért ezt az írást elhanyagolták: mert elhanyagolták a politikai gazdaságtan bírálatát, és az egyszerű gazdaságtannal mint polgári értelemben vett tudománynyal helyettesítették ezt.

Módszertanilag rögtön kezdetben hangsúlyoznunk kell, hogy Marx mindenütt nagyon élesen elválaszt egymástól két komplexust: a társadalmi létet, amely független attól, hogy többé vagy kevésbé helyesen ismerik-e meg, és lehető legadekvátabb gondolati megragadásának módszerét. Vagyis az ontológiának a puszta megismeréssel szembeni elsőbbsége nemcsak az általában vett létre vonatkozik, hanem az objektív tárgyiasság összessége a maga konkrét struktúrájában és dinamikájában, éppígylétében ontológiailag a lehető legnagyobb fontosságú. Már a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*

óta ez Marx filozófiai álláspontja. Ebben a tanulmányban a tárgyiasságok kölcsönös vonatkozásait a létezők közti valamennyi ontológiai viszony ősformájának tekinti: „Egy lény, amelynek nincs tárgya önmagán kívül, nem tárgyias lény. Egy lény, amely maga nem tárgy egy harmadik lény számára, semmilyen lényt nem lát tárgyaként, vagyis nem viselkedik tárgyiasan, léte nem tárgyias. – Egy nem-tárgyias lény *nem-lény* (Unwesen).*[23] Marx már itt elutasít minden olyan elképzelést, mintha a lét meghatározott „végső" elemeinek ontológiailag kiváltságos helyzetük volna a bonyolultabbakhoz, összetettebbekhez képest, mintha ezeknél a megismerő szubjektum szintetikus funkciói bizonyos szerepet játszanának tárgyiasságuk tartalmában és formájában. A kanti filozófia tipikus formában képviselte a tizenkilencedik században a mindenkori konkrét tárgyiasság szintetikus létrejöttének elméletét, szembeállítva ezt a tárgyiasságot a magábanvaló elvont dolog tudaton túli és éppen ezért megismerhetetlen voltával, és itt az elsőnél a megismerő szubjektum hajtja végre a mindenkori konkrét szintézist, persze egy számára törvényszerűen előírt módon. Mivel ez a marxi ontológiától való elfordulás először, és hosszú időn keresztül túlnyomórészt kanti befolyásra történt, talán nincs hasznon nélkül, ha röviden utalunk erre a kizáró ellentétre, mivel ez a polgári világnézetekben beállott különféle változások ellenére még mindig nem vesztette el egészen időszerűségét.

Ha a tárgyiasság minden egyes létező elsődleges-ontológiai sajátossága, akkor ebből szükségképpen következik az a megállapítás is, hogy az eredendően létező mindig dinamikus totalitás, komplexitás és folyamatszerűség egysége. Mivel Marx a társadalmi létet vizsgálja, számára sokkal közvetlenebbül van adva a totalitás kategóriájának ez az ontológiailag központi helye, mint a természetfilozófia kutatóinak a számára; a természetre vonatkozólag ez, ha mégoly szabatosan is, de gyakran csak kikövetkeztethető, míg a társadalomban már közvetlenül adva van mindig a totalitás. (Ennek nem mond ellent, hogy Marx a világgazdaságot és ezzel együtt a világtörténelmet a történelmi folyamat eredményének tekinti.) Már a fiatal Marx is világosan felismerte és kimondta, hogy min-

* Lefordíthatatlan szójáték: az „Unwesen" szörnyet is jelent. – (A ford.)

den társadalom totalitást alkot.[24] Ezzel azonban csak a legeslegáltalánosabb elvet fogalmazta meg, és távolról sem az ilyen totalitás lényegét és természetét és még kevésbé azt a módot, ahogyan közvetlenül adva van és ahogy adekvát megismerése lehetővé válik. Abban az írásában, amelyről most beszélünk, Marx világos választ ad mindezekre a kérdésekre. Abból indul ki, hogy a „reális és konkrét" mindig a népesség „mint az egész társadalmi termelési aktus alapja és szubjektuma". Behatóbb vizsgálatkor azonban kiderül, hogy ez a helyes megállapítás még nagyon kevéssel járul hozzá a valódi, konkrét megismeréshez. Akár magát a közvetlenül adott totalitást vesszük, akár rész-komplexusait, az ilyen közvetlenül adott valóságra közvetlenül irányuló megismerés mindig puszta képzetekre bukkan. Ezért ezeket elszigetelő absztrakciók segítségével pontosabban meg kell határozni. A gazdaságtan mint tudomány kezdetben csakugyan ezen az úton indult meg; mind tovább haladt az elvonatkoztatás útján, amíg létre nem jött a valódi közgazdaság tudománya, amely a lassan megszerzett elvont elemekből indult ki, hogy „most ismét visszafelé tegye meg az utat", amíg újra meg nem érkeztünk a népességhez, amely „azonban ezúttal nem valami Egész zűrzavaros képzete, hanem sok meghatározás és vonatkozás gazdag totalitása."[25]

Így írja elő magának a gazdasági totalitásnak a lényege a megismeréséhez vezető utakat. Ez a helyes út azonban, ha nem tartjuk állandóan szem előtt a léttől való reális függőségét, idealista illúziókhoz vezethet; sőt maga a megismerési folyamat – elszigetelten, önállónak tekintve – tartalmaz ilyen önhamisítási tendenciát. Marx ezt mondja erről a kettős úton elért szintézisről: „A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleség egysége. A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelenik meg, és nem mint kiindulópont, noha ez a valódi kiindulópont és ezért a szemlélet és a képzet kiindulópontja is." Ebből vezethető le módszertanilag a hegeli idealizmus. Az első úton a „merő képzetből" „elvont meghatározások" jönnek létre, a másodikon az elvont meghatározások a konkrét reprodukciójához vezetnek a gondolkodás útján. Hegel ezért ahhoz az illúzióhoz jut el, hogy a valóságost az önmagát önmagában összefoglaló, önmagában elmélyülő, és önmagát magától mozgató gondolkodás eredmé-

nyének fogja fel, noha az elvonttól a konkrétig való felemelkedés módszere csak a gondolkodásnak az a módja, amellyel a konkrétat elsajátítja és mint szellemileg konkrétat reprodukálja. Ez azonban korántsem magának a konkrétnak a kialakulási folyamata."[26] Marx kettős értelemben szakít az idealista elképzelésekkel. Egyrészt be kell látni, hogy az az ismeretszerűen szükséges út, amely az absztrakció által nyert „elemektől" a konkrét totalitás megismeréséig vezet, csupán a megismerésnek és nem magának a valóságnak az útja. Ez az ilyenfajta „elemek" konkrét és valódi kölcsönhatásából áll, amely a rétegzett totalitás aktívan vagy passzívan hatékony keretei között zajlik le. Ebből következik, hogy a totalitásban (az ezt alkotó részleges totalitásokban is) bekövetkező változás csak a valódi genézis feltárásának útján mehet végbe. Kategoriális gondolati következtetésekből történő levezetése, mint ezt Hegel példája is mutatja, könnyen vezethet tarthatatlan spekulatív koncepciókhoz.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a valóság megismerésének szempontjából közönyösek az elvonatkoztató úton nyert „elemek" közti racionális lényegi összefüggések, még akkor is, ha folyamatszerű kapcsolatokról van szó. Ellenkezőleg. Csupán azt nem szabad elfelejtenünk, hogy ezek az elemek elvonatkoztató úton nyert, általánosított formájukban a gondolkodás, a megismerés termékei. Ontológiai szempontból szintén előrehaladó létkomplexusok ezek, csupán egyszerűbb és ezért fogalmilag könnyebben megragadható a jellegük, mint maguk a totális komplexusok, amelyeknek „elemei". Rendkívül fontos tehát, hogy részint empirikus megfigyelések, részint elvonatkoztató gondolati kísérletek révén a lehető legpontosabban feltárjuk törvényszerű működésük módját, vagyis világosan lássuk, milyenek önmagukban, miként működnek tisztán benső erőik, milyen kölcsönös vonatkozások alakulnak ki köztük és más „elemek" között, ha kiiktatjuk a külső zavarokat. Világos tehát, hogy a politikai gazdaságtan módszere, amelyet Marx „visszafelé megtett útnak" jellemez, feltételezi a történelmi (genetikus) és az elvont-rendszerező, törvényeket és tendenciákat megvilágító munkamódszerek állandó együttműködését. A megismerés e két útjának szerves és ezért termékeny kölcsönhatása azonban csak akkor lehetséges, ha minden lépést állandó ontológiai bírálatnak vetünk alá,

sőt, ha mindkét módszer arra törekszik, hogy különböző szemszögekből megértse ugyanezt a valóságkomplexust. A tisztán gondolati feldolgozás ezért könnyen széttépheti azt, ami létszerűen összetartozik, részeit hamisan önállósíthatja, akár empirikus-historizáló, akár elvonatkoztató-elméleti módon. A jelenségek valódi egységét csak a ténynek vagy összefüggésnek, folyamatnak vagy törvényszerűségnek megismert valóság-rész szakadatlanul éber ontológiai bírálata állíthatja gondolatilag helyre. A polgári gazdaságtan szakadatlanul a szétválasztottságában megmerevült nézőpontok itt kialakult dualitásában szenved. Egyik póluson tisztán empirikus gazdaságtörténet jön létre, amelyben eltűnik az összfolyamat valóban történeti összefüggése, a másik póluson olyan fejtegetések keletkeznek – a határhaszonelmélettől a mai manipulációs rész-vizsgálódásokig – amelyek látszat-teoretikus módon akkor is eltüntetik az igazi, döntő összefüggéseket, ha – véletlenül – egyes esetekben valódi viszonylatokat vagy ezek nyomait tartalmazzák.

Másodszor – és az eddig kifejtettekkel szoros összefüggésben – az „elemek" és a totalitások közti ellentétet sohasem szabad a magában véve egyszerű és magában véve összetett ellentétére redukálni. Az egésznek és részeinek általános kategóriái tovább bonyolódnak itt, de alapvető viszonyuk továbbra sem szűnik meg: ugyanis minden „elem", minden rész szintén egész, az „elem" mindig komplexus, konkrét, minőségileg sajátos tulajdonságokkal, különböző együttműködő erők és viszonylatok komplexusa. De ez a komplexitás nem szünteti meg „elem"-jellegét: a gazdaságtan igazi kategóriái – éppen bonyolult, folyamatszerű komplexitásukban – csakugyan – mindegyik a maga módján – a maga helyén – valami „végső", amely csak elemezhető, de valójában nem bontható fel tovább. A közgazdaságtan megalapozóinak nagysága mindenekelőtt abban rejlik, hogy felismerték az igazi kategóriáknak ezt a megalapozó jellegét és megkezdték feltárni köztük a helyes viszonylatokat.

Ezek a viszonylatok azonban nemcsak mellérendeltek, hanem fölé- és alárendeltek is. Ezzel a kijelentésünkkel látszólag ellentétbe kerültünk korábbi polémiánkkal, amelyben – szintén a társadalmi lét marxista ontológiájának a nevében – éppen az idealista rendszerek hierarchikus elvének üzentünk hadat. Ez az ellentmondás azonban csak látszólagos, noha persze súlyos következményekkel

járt, mivel sok marxizmussal kapcsolatos félreértésnek ez a forrása. Pontosan meg kell ugyanis különböztetni az ontológiai elsőség elvét azoktól az ismeretelméleti, morális stb. értékítéletektől, amelyek megterhelik az összes idealista vagy vulgármaterialista rendszerhierarchiát. Ha valamely kategóriának ontológiai elsőbbséget tulajdonítunk más kategóriákhoz képest, akkor csupán arra gondolunk, hogy az egyik létezhet a másik nélkül, míg ennek ellenkezője létszerűen lehetetlen. Már minden materializmusnak azzal a középponti tételével is így áll a dolog, amely szerint a lét ontológiailag megelőzi a tudatot. Ontológiailag ez egyszerűen csak annyit jelent, hogy lét lehetséges tudat nélkül, viszont minden tudatnak valami létező a feltétele, alapja. Ebből azonban nem következik értékhierarchia a lét és a tudat közt. Viszonyuk konkrét ontológiai vizsgálata inkább azt mutatja, hogy a tudat csak az anyag fejlődésének viszonylag magas fokán válik lehetségessé; a modern biológia éppen annak megmutatására törekszik, hogy miként keletkeznek a szervezetnek környezetére való eredeti fizikai-kémiai reagálásmódjaiból fokozatosan mind jellegzetesebb tudatformák, amelyek persze csak a társadalmi lét szintjén teljesedhetnek be. Ugyanez a helyzet ontológiailag az emberi lét termelésének és újratermelésének prioritásával más funkciókhoz képest. Amikor Engels Marxról szóló sírbeszédében arról az „egyszerű tényről" beszél, „hogy az embereknek először enniük, inniuk, lakniuk és ruházkodniuk kell, mielőtt politikával, tudománnyal, művészettel, vallással stb. foglalkozhatnak"[27], akkor szintén kizárólag erről az ontológiai elsőbbségről van szó. Ezt maga Marx is kimondja a *Politikai gazdaságtan bírálatához* írott előszóban. Itt mindenekelőtt az a fontos, hogy Marx a „termelési viszonyok összességét" olyan „valódi alap"-nak tekinti, amelyből ismét kibontakozhat a tudatformák összessége, és amely, mint társadalmi, politikai és szellemi életfolyamat meghatározza ezt. E tényállást így foglalja össze: „Nem az emberek tudata határozza meg létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, ami tudatukat meghatározza"[28], tehát a tudatformák és tartalmak világát nem úgy fogja fel, hogy a gazdasági struktúra közvetlenül kitermeli ezt, hanem a társadalmi lét totalitásával hozza kapcsolatba. A tudat társadalmi lét által történő meghatározását tehát teljesen általánosan fogja fel. Csak a vulgármarxizmus (a II. Internacionálé

korától a sztálini korszakig és következményeiig) csinált ebből egyértelműen közvetlen oksági viszonyt a gazdaság, sőt ennek egyes mozzanatai és az ideológia között. Marx azonban, közvetlenül az imént idézett ontológiailag döntő hely előtt egyrészt arról beszél, hogy a felépítménynek „meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg", továbbá, hogy „Az anyagi élet termelési módja szabja meg az általában vett társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot."[29] E fejezet későbbi fejtegetéseiben és művünk második részében megpróbáljuk majd bebizonyítani, hogy ez a szántszándékkal fölöttébb általános és nyitva hagyott ontológiai meghatározás a kölcsönhatásoknak és kölcsönös vonatkozásoknak milyen gazdag terét foglalja magában, beleértve persze ebbe a „túlsúlyos mozzanat" kivételes fontosságú marxi kategóriáját.

Ez a rövid kitérő – amely a marxizmus módszerével kapcsolatban ma általánosan uralkodó fogalmi zűrzavar miatt elengedhetetlenül szükséges volt – látszólag eltávolított bennünket némiképp jelenlegi vizsgálódásunk középponti témájától. Ha most magának a gazdaságtannak a módszerére visszatérünk, akkor ezt megvalósulásának abban a legmagasabbrendű, legtisztultabb formájában vesszük szemügyre, melyet Marx jóval később, a *Tőké*-ben adott neki. (Az úgynevezett *Nyersfogalmazvány*-nak, amely tele van a *Tőké*-ben nem elemzett, tanulságos komplexusokkal és összefüggésekkel, összkompozícióját tekintve még nem sajátja a végleges főműnek ez a módszertanilag tiszta és ontológiailag alapvetően új kifejtésmódja.) Ha most egészen általánosan meg akarjuk határozni felépítésének döntő elveit, akkor bevezetésképp azt mondhatjuk, hogy kiindulópontja egy nagyszabású absztrakciós folyamat, ahonnan, a módszertanilag nélkülözhetetlen absztrakciók felbontása révén, fokról fokra utat tör a tisztán és gazdagon tagolt konkrét totalitás gondolati megragadásához.

Mivel a társadalmi lét területén ontológiailag lehetetlen valóságos kísérletek segítségével ténylegesen elszigetelni a rész-folyamatokat, csak elvonatkoztató gondolati kísérletek jöhetnek számításba, aholis azt vizsgálják elméletileg, hogy miként hatnának bizonyos gazdasági viszonyok, vonatkozások, erők stb., ha a vizsgálat érdekében kikapcsolnák mindazokat a tényeket, amelyek keresztezni, gátolni, módosítani stb. szokták tiszta érvényesülésüket a gazdasági

valóságban. Már nagy elődjének, Ricardónak is ezt az utat kellett járnia, és mindenütt, ahol később valami gazdasági elmélet-féle bukkan fel, döntő szerepet játszanak az ilyen gondolati kísérletek. De míg az olyan gondolkodókat, mint amilyen Ricardo volt, ilyen esetekben mindig eleven valóság-érzék, egészséges ontológiai ösztön vezetett, és így folyvást valódi kategoriális összefüggéseket ragadtak ki, még ha eközben gyakran jutottak is hamis antinómiákhoz (például az értékmeghatározás és a profitráta megoldhatatlan ellentétéhez), a polgári gazdaságtanban többnyire perifériku valóság-alapon jönnek létre a gondolati kísérletek (víz a Szaharában a határhaszonelméletnél), amelyeket a mechanikus általánosítás, a részletek manipulálása felé való tájékozódás inkább elvezet az összfolyamat megismerésétől, mintsem hogy közelebb hozna hozzá. Marx mindenekelőtt abban különbözik legjelentősebb előfutáraitól, hogy filozófiailag tudatosította és így fokozta valóságérzékét, mind a mozgásban lévő totalitás megragadásának, mind pedig az egyes kategóriák helyes tartalmi és formai felbecsülésének területén. De valóságérzéke még tovább mutat, túl a tiszta gazdaságtan határain; bármilyen merész absztrakciókat hajt is végre következetesen ebben, a tulajdonképpeni gazdasági és a gazdaságon kívüli valóságnak a társadalmi lét összességében megvalósuló életadó kölcsönhatása más úton megoldhatatlan problémákat tisztázva szakadatlanul belejátszik az elvont elméleti problémákba.

Ez a társadalmi lét marxi elméletében rejlő állandó ontológiai bírálat és önbírálat a tiszta gazdaság területén végrehajtott elvonatkoztató gondolati kísérletnek sajátos, tudományelméletileg új jelleget kölcsönöz: az absztrakció egyrészt sohasem részleges, vagyis Marx sohasem egy részt, egy „elemet" szigetel el elvonatkoztató módon, hanem a gazdaságtan teljes területe elvonatkoztató projekcióban jelenik meg, amelyben – meghatározott átfogó kategoriális összefüggések átmeneti gondolati kikapcsolása következtében – a középpontba nyomuló kategóriák a maguk teljességében és zavartalanul bontakoznak ki, és benső törvényszerűségük tiszta formákban tárulhat fel. A gondolati kísérlet absztrakciója azonban másrészt állandó érintkezésben marad a társadalmi lét totalitásával, beleértve e lét gazdaságon kívüli viszonylatait, tendenciáit stb. is. Ez a sajátos, ritkán megértett, dialektikusan paradox módszer

Marxnak azon az imént már jelzett felismerésén alapul, hogy a gazdasági és a gazdaságon kívüli tényezők a társadalmi létben szakadatlanul átcsapnak egymásba, egymással szakadatlan kölcsönhatásban állnak, amiből azonban, mint megmutattuk, sem a minden törvény nélküli egyszeri történelmi fejlődés, sem az elvont és tisztán gazdasági terület mechanikus-„törvényszerű" uralma nem következik, hanem inkább a társadalmi létnek az a szerves egysége, amelyben a gazdaságtan szigorú törvényei játsszák a túlsúlyos mozzanatnak, de csakis ennek a szerepét.

A gazdasági és nem-gazdasági tényezőknek ez a társadalmi létben megvalósuló kölcsönös egymást-áthatása mélyen benyúl magába a kategória-elméletbe is. Marx a klasszikus közgazdaságtan folytatója, mivel a munkabért beilleszti az általános értékelméletbe. De felismeri, hogy a munkaerő sui generis áru, „amelynek a használati értéke azzal a sajátos tulajdonsággal rendelkezik", hogy tényleges felhasználása során értéket teremt.[30] Nem részletezhetjük ennek a felfedezésnek a nagy horderejű következményeit, csak annak megállapítására szorítkozunk, hogy a munkaerőnek mint árunak ebből a sajátos természetéből szükségképpen következik, hogy a gazdaságon kívüli mozzanatok ezen áru normális vételének és eladásának esetében is belejátszanak az értéktörvény megvalósulásába. Míg a többi áruk esetében az újratermelés mindenkori költségei határozzák meg az értéket, „a munkaerő értékmeghatározása történelmi és erkölcsi elemet is tartalmaz."[31] Végül „magának az árucserének a törvényéből nem következik a munkanap semmiféle határa, tehát a többletmunka semmiféle határa sem. A tőkés vevői jogára támaszkodik, amikor a munkanapot a lehető leghosszabbra nyújtja és egy munkanapból lehetőleg kettőt igyekszik csinálni. Másrészt az eladott áru sajátos természete korlátot szab a vevőnek ezen áru elfogyasztásában, és a munkás eladói jogára támaszkodik, amikor a munkanapot meghatározott normálnagyságra akarja korlátozni. Itt tehát antinómia van, jog áll szemben joggal, és mindkettőt egyaránt szentesíti az árucsere törvénye. Egyenlő jogok között az erőszak dönt. És így a tőkés termelés történetében a munkanap szabályozása mint a munkanap korlátaiért vívott harc jelenik meg – mint harc az össztőkés, azaz a tőkések osztálya és az összmunkás, vagyis a munkásosztály között."[32] Az ilyen gazdasá-

gonkívüli mozzanatok az értéktörvény által diktált szükségszerűséggel, szakadatlanul fellépnek, úgyszólván a kapitalista áruforgalom hétköznapjaiban, az értéktörvény normális megvalósulási folyamatában. Miután azonban Marx gazdaságilag szigorú törvényszerű szükségszerűségében és zártságában, rendszeresen elemezte ezt a világot, külön fejezetben rajzolja meg történelmi (ontológiai) genézisét, az úgynevezett eredeti tőkefelhalmozást, gazdaságonkívüli erőszakos aktusok évszázados láncolatát, amely szükséges volt azoknak a történelmi feltételeknek a valóságos megteremtéséhez, amelyek megalkották a munkaerőből a kapitalista gazdaság elméleti törvényszerűségeinek alapjául szolgáló specifikus árut. „Tantae molis erat,* a tőkés termelési mód ‚örök természeti törvényeinek' szabad utat teremteni, a munkások és a munkafeltételek szétválasztási folyamatát véghezvinni, az egyik póluson a társadalmi termelési és létfenntartási eszközöket tőkévé, a másik póluson a nép nagy tömegét bérmunkássá, szabad, ‚dolgozó szegénnyé', a modern történelem e mesterséges termékévé változtatni."[33]

A *Tőke* felépítését csak akkor érthetjük meg, ha figyelembe vesszük az ilyen szakadatlan kölcsönhatásokat a szigorúan törvényszerű gazdasági mozzanatok és a tőlük különnemű gazdaságonkívüli viszonylatok, erők stb. között: e szerkezetre jellemző, hogy kísérletileg tételez tisztán törvényszerű, absztraháltan egynemű törvényösszefüggéseket és ezeket szélesebb, valósághoz közelibb tényezők folytatólagos bekapcsolásával befolyásolja, olykor meg is szünteti, hogy végül megérkezzen a társadalmi lét konkrét totalitásához. Marx már a korábbi fogalmazványában megadja annak a megközelítési és konkretizálási folyamatnak a programját, amelynek megvalósítására a *Tőké*-ben vállalkozik. Ez a mű persze mégis töredék maradt; a kézirat ott szakad félbe, ahol a konkrét totalitás megközelítésének eredményeképpen láthatókká válnak az osztályok.[34] Hogy ilyen konkrét beteljesüléshez lehessen eljutni, a kutatásnak központi jelentőségű „elemeknél" kell elkezdődnie. Nem indulhat ki tetszés szerinti absztrakcióból az az út, amelyet Marx az absztrakttól a konkrét és immár áttekinthetővé vált totalitásig

* Ekkora fáradságba került. – (A szerk.)

meg akar tenni. Nemcsak a jelenség és lényeg Marx által hangsúlyozott különbségének jelentőségére hívjuk fel ismét a figyelmet. Mert elszigetelten nézve bármelyik jelenséget kiindulóponttá lehetne tenni elvonatkoztató módon, mint „elemet", csakhogy az ilyen út sohasem vezetne a totalitás megértéséhez; csak egy objektíve ontológiailag középponti kategória lehet a kiindulópont.

Nemhiába vizsgálta Marx a *Tőké*-ben az értéket mint első kategóriát, mint elsődleges „elemet". Különösen jelentőssé teszi ezt az a mód, ahogyan az érték itt a maga genézisében megjelenik: ez a genézis egyrészt elvontan megmutatja, egy döntő mozzanatra redukálva, az összgazdasági valóság történetének legáltalánosabb vázlatát, másrészt a választás rögtön termékenynek bizonyul, amennyiben maguk ezek a kategóriák, egzisztenciájukból szükségképpen következő viszonylataikkal és vonatkozásaikkal együtt koncentráltan megvilágítják azt, ami a társadalmi lét struktúrájában a legfontosabb: a termelés társadalmiságát. Az érték marxi genézise rögtön fényt vet módszere kettősségére: maga ez a genézis nem az érték fogalmából kiinduló logikai dedukció, és nem is kibontakozása egyes történelmi szakaszait írja le induktív módon, addig a pontig, míg felölti tiszta társadalmi alakját, hanem sajátos, újfajta szintézis, amely elméletileg-szervesen egyesíti a társadalmi lét történelmi ontológiáját konkrét és reálisan hatékony törvényszerűségeinek elméleti feltárásával. Ez a bevezető fejezet nem formál igényt arra, hogy in extenso kifejtse, hogyan fejlődött ki az érték történelmileg a gazdasági életben; csupán e kategória önmozgásának elméletileg döntő szakaszait adja az elvileg szórványos és véletlenszerű kezdetektől addig a teljes kibontakozásig, amelyben tiszta formában fejeződik ki elméleti lényege. Már az értékkategória önmagához való eljutásához szükséges történelmi-ontológiai és elméleti fokoknak ez a konvergenciája is azt bizonyítja, hogy e kategória középponti helyet foglal el a gazdasági lét rendszerében. Ugyanis, mint később látni fogjuk, nagyon elhamarkodott következtetés volna, ha az itt nyitva álló lehetőséget az egész gazdaságtan általános módszertani alapjává avatnánk, és azt feltételeznénk, hogy kivételt nem ismerő, általános párhuzamosság forog fenn általában a gazdasági kategóriák elméleti és történelmi (ontológiai) fejlődése, egymás után és egymásból való következése között. A

marxi elmélet jónéhány félreértése fakadt az ilyen elhamarkodott általánosításokból, amelyek magától Marxtól mindig távol álltak. Az érték genézisének a döntő mozzanatokra redukáltan kifejtett ontológiai szakaszai csak azért lehetnek egyúttal a konkrét gazdasági szakaszok elméleti alapjaiként is jelentősek, mert az értékben mint a társadalmi termelés középponti kategóriájában összefutnak azok a leglényegesebb meghatározások, amelyek determinálják az összfolyamatot.

Az értékkategóriának ez a középponti helye ontológiai tény; nem tisztán elméleti vagy akár logikai dedukciók kiindulópontjául szolgáló „axióma". De ha egyszer már felismerték ezt az ontológiai tényszerűséget, akkor magától túlmutat puszta tényszerűségén; elméleti elemzése rögtön megmutatja, hogy mindenfajta társadalmi valóság legfontosabb tendenciáinak ez a gyújtópontja. Természetesen itt nem kísérelhetjük meg, hogy akár csak jelezzük is a meghatározásoknak ezt a gazdagságát. Csak néhány fontos mozzanatra utalunk a lehető legtömörebben. Mindenekelőtt rögtön megjelenik az értékben mint társadalmi kategóriában a társadalmi lét elemi alapja, a munka. Ennek összefüggése az érték társadalmi funkciójával azonnal napfényre hozza a társadalmi lét szerkezetalkotó alapelveit, azt, hogy az ember természeti létéből és egyúttal természettel folytatott anyagcseréjéből fakad, abból a folyamatból, amelynek összes mozzanatai – és ezek elválaszthatatlan ontológiai együttlétben végsősoron eloldhatatlanok ettől az anyagi alaptól, és mégis szakadatlanul, extenzíven és intenzíven állandó fokozódó mértékben legyőzik, a tiszta társadalmiság irányában alakítják át ezt – olyan kategóriákban csúcsosodnak ki, amelyek, mint maga az érték is, már teljesen leváltak az anyagi természetszerűségről. Ezért a társadalmi lét ontológiájának mindig két szempontot kell szem előtt tartania: először, hogy az értékkategóriában mindkét pólus – vagyis részint az olyan tárgyak, amelyek közvetlen látszatra tisztán a természeti világhoz tartoznak, mint a gyümölcsfák, háziállatok stb., de végső soron az emberek társadalmi munkájának termékei, részint pedig az olyan társadalmi kategóriák, mindenekelőtt maga az érték, amelyekből már eltűnt a természetszerű anyagiság – szükségképpen elválaszthatatlanul kapcsolódik egymáshoz. A társadalmi létnek ezt az ontológiai tulajdonságát

éppen az mutatja, hogy a használati érték és a csereérték a maga ellentétességében megjelenő és mégis elszakíthatatlan kapcsolatában ellentmondásosnak mutatkozva elválaszthatatlan egymástól. A polgári-idealista társadalomfilozófiák újból és újból felmerülő zsákutcái nagyon gyakran az anyagi és a szellemi, a természeti és a társadalmi lét elvont és antinomikus szembeállításából erednek, és ez szükségképpen szétszakít minden valódi dialektikus összefüggést, és ezért a társadalmi lét specifikuma érthetetlenné válik. (E komplexust csak művünk második részében tárgyalhatjuk behatóan, itt meg kell elégednünk azzal, hogy utalunk a két pólus elválaszthatatlanságára.)

Másrészt azonban nem érthetik ezt a dialektikát mindazok, akik nem tudnak az olyan primitív valóságszemlélet fölé emelkedni, amely pusztán a dologszerűséget ismeri el anyagiságnak, sőt objektíve létezőnek és minden más tárgyiassági formában (viszonylatokban, vonatkozásokban stb.), valamint a valóságnak azokban a visszatükröződéseiben, amelyek közvetlenül a gondolkodás termékének mutatkoznak, a tudat állítólag önálló, aktív tevékenységét fedezik fel. Ennek a könyvnek az olvasói ismerik már Hegelnek azt az erőfeszítését, hogy ezeken a természetszerűleg közvetlenül érthető, de objektíve fölöttébb kezdetleges és hamis nézeteken túllépjen. Az érték marxi elemzésének úttörő volta már abban is megmutatkozik, ahogy az absztrakciót kezeli. A munka, a használati érték és csereérték mind erőteljesebben kibontakozó viszonyával összefüggésben átváltozik, a valamely meghatározott tárgyon végzett konkrét munka elvont, értékteremtő munkává alakul át, és ennek tetőpontján érvényesül a társadalmilag szükséges munka realitása. Ha nem valamely idealisztikus metafizika foglyaiként szemléljük ezt a folyamatot, akkor tudomásul kell vennünk, hogy ez a munkafolyamat reális folyamat a társadalmi realitáson belül. Más összefüggésekben megmutattuk már, hogy a munka átlagossága már társadalmiságának egészen primitív fokain létrejön spontánul, objektív módon, hogy ez nem puszta megismerés, amely független tárgyának ontológiai természetétől, hanem itt magának a munkának olyan új létkategóriája fejlődött ki egyre növekvő társadalmasodásának folyamán, amelyet elméletileg csak sokkal később tudatosítottak. Még a társadalmilag szükséges (és

ezzel ipso facto elvont) munka is realitás, a társadalmi lét ontológiájának mozzanata, olyan reális absztrakció, amelyet ez valódi tárgyakon hajtott végre, teljesen függetlenül attól, hogy a tudat is végrehajtotta-e ezeket vagy sem. A XIX. században önálló kézművesek milliói saját csődjükként élték át, hogy a társadalmilag szükséges munka absztrakciója működésbe lépett, gyakorlatilag átélték a konkrét következményeket, de sejtelmük sem volt arról, hogy valamely társadalmi folyamat által végrehajtott absztrakcióval állnak szemben; ez az absztrakció a tényszerűségnek ugyanazzal a keménységével rendelkezik, mint mondjuk egy autó, amely elgázol valakit.

Hasonlóan kell ontológiailag felfogni a vonatkozásokat és viszonylatokat. Ebben a kérdésben Marx fejtegetése – polemikusan – még tovább megy; nem elégszik meg annak bebizonyításával, hogy a vonatkozások és viszonylatok a társadalmi lét létező alkotóelemei, hanem azt is megmutatja, hogy mindezeket elkerülhetetlenül valóságnak kell megélni s a gyakorlati életben tényszerűségükkel mint tényszerűséggel kell számolni, ezért a gondolkodás gyakran kénytelen ezeket dologiasságokká átalakítani. Tudjuk már, hogy az ontológiai *intentio recta* primitív megjelenésmódja minden létező ilyen *eldologiasodásához* vezethet és szokott is vezetni az emberek tudatában, és hogy ezek azután a tudományba és a filozófiába is átnyúlnak és itt gondolatilag rögződnek. Marx az áru fétisjellegéről szóló híressé vált fejezetében részletesen megrajzolja a társadalmi viszonylatok és vonatkozások *eldologiasodásának* ezt a folyamatát és bebizonyítja, hogy ez nem korlátozódik a szűkebb értelemben vett gazdasági kategóriákra, hanem, ellenkezőleg, ezen alapul az – egyre társadalmibbá váló – emberi élet legkifinomultabb és legfontosabb szellemi tárgyainak ontológiai eltorzulása. Itt folytatta Marx ismét, filozófiailag érettebb fokon a külsővé-válás és elidegenedés hegeli fogalmainak bírálatát. Mivel művünk második részében külön fejezetet szentelünk ennek a kérdéskomplexusnak, itt meg kell elégednünk ezzel az utalással.

Ha most visszatérünk a *Tőke* első könyvének összfelépítéséhez, akkor láthatjuk, hogy az érték ellentmondásainak immanens, magában a dologban rejlő komplexusa a döntő gazdasági kategóriák további és gazdagabb kibontakozását teszi lehetővé. Jeleztük már

a munka általános problémáit; de mielőtt még egyszer rájuk térnénk, utalnunk kell arra, hogy a pénz szükségképpen az általános értékformából keletkezett. Ehhez a következő megjegyzéseket kell tennünk: ha Marx értékelemzéséből végül szükségszerű „logikus" következményképpen a pénz bukkan elő, akkor ezt a „logikus"-t ontológiailag nem szabad szószerint, a gondolatiságra redukálva felfogni. Ellenkezőleg, tisztán kell látnunk, hogy itt elsősorban létszükségszerűségről van szó, hogy tehát Marx „dedukciója" csak kifejtésmódjának elvonatkoztatóan lerövidített és a legáltalánosabb jegyekre redukált formájában látszik logikai dedukciónak. A dolog érdemét tekintve Marx tényszerű összefüggések elméleti tartalmát keresi itt, és maga is hangsúlyozza a *Tőke* második kiadásához írott előszavában, hogy az a priori konstrukció látszatának forrása csak az előadásmód és nem maga a kutatás.[35] Ezzel Marx ismét az ontológiai elv elsőségét hangsúlyozza: persze olyan ontológiai elvét, amely egy szigorúan tudományos módszertan alapjává válik; a filozófiának itt „csupán" a folyamatos ontológiai ellenőrzés és bírálat szerepe jut, és az, hogy – időnként – kitágító és elmélyítő általánosításokat hajtson végre.

A filozófiai általánosításnak ez a funkciója nem csökkenti az egyes elméleti-gazdasági elemzések tudományos pontosságát, „csupán" beilleszti ezeket azokba az összefüggésekbe, amelyek elengedhetetlenek a teljes társadalmi lét adekvát megértéséhez. Kiemeltünk már egy ilyen kérdést, mint az *eldologiasodás* problémáját, Marx azonban korántsem szorítkozott erre. Az érték, a pénz stb. ontológiai genézisének tudományosan szigorú taglalása ugyanis résztudományos tárgyalás esetén azt a hamis látszatot kelthetné, hogy a történelem valódi lefolyása tisztán racionális, márpedig ez meghamisítaná a történelem ontológiai lényegét. Az ilyen tisztán törvényszerű racionalitás ugyanis nemcsak egyes gazdasági folyamatok lényege, hanem – persze már tendenciális formában – magának a gazdasági összfolyamatnak is. De sohasem szabad elfelejtenünk, hogy ezek a törvényszerűségek olyan szintézisek ugyan, amelyeket maga a valóság hoz létre az egyének tudatosan végrehajtott egyedi gyakorlati-gazdasági aktusaiból, az elmélet által rögzített végső eredményei azonban messzi meghaladják azoknak az egyéneknek az elméleti felfogó képességét és gyakorlati döntési

lehetőségét, akik valóságosan végrehajtják ezeket a gyakorlati aktusokat. Teljességgel törvényszerű tehát, hogy az egyes gyakorlatilag (és gyakorlati tudattal) végrehajtott aktusok eredményei e tettek elkövetőinek szemében a transzcendens „sors" megjelenésformáját veszik fel. Ez a helyzet a már említett eldologiasodásnál és különösen élesen a pénz esetében. Marx, mint láttuk, a pénz genézisét racionális törvényszerűséggel, úgyszólván logikai szigorral „dedukálta" az értékdialektikából. De az emberi tevékenység termékeként ilymódon szükségképpen létrejött pénz meg-nem-értett, ellenséges, minden szent köteléket szétromboló tényként tör be a társadalomba és évezredeken át megtartja ezt a titkokkal terhes hatalmát. Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban összeállította ennek az életérzésnek néhány különösen pregnáns költői megnyilatkozását.[36]

Ez természetesen nemcsak a pénzre vonatkozik; ebben a társadalmi elmélet és gyakorlat viszonyának alapszerkezete nyilvánul meg. Marx tanításainak korszakos érdeme, hogy a gyakorlat elsőbbségét, megismerést irányító és ellenőrző funkcióját feltárta, de nem elégedett meg az alapvető összefüggés általános tisztázásával, hanem azt a módszert is megmutatta, amely fényt derít arra, hogy miként jön létre társadalmilag az elméletnek és a gyakorlatnak ez az adekvát viszonya. Eközben kitűnik, hogy minden gyakorlat – a legközvetlenebb és leghétköznapibb is – objektíve tartalmazza ezt a felismeréshez, tudathoz stb. fűződő viszonyt, hiszen a gyakorlat olyan teleológiai aktus, amelynél a célkitűzés tárgyilag és időben is megelőzi a megvalósulást. Ebből azonban távolról sem következik, hogy akár csak lehetséges is valamely egyedi tett társadalmi következményeinek ismerete; ez főként akkor lehetetlen, ha e tett a társadalmi lét totalitásában (vagy akár csak rész-totalitásában) bekövetkező változásának részleges oka. Az emberek társadalmi, gazdasági cselekvése olyan erőket, tendenciákat, tárgyiasságokat, struktúrákat stb. szabadít fel, amelyeket kizárólag az emberi gyakorlat hoz ugyan létre, de ezek mibenlétét előidézőik nem, vagy nagyrészt nem érthetik meg. Például: a munkatermékeknek mint értékeknek a viszonya az egyszerű cseréből fejlődött ki – Marx erről az elemi, mindennapi tényről ezt mondja: „Nem tudják, de teszik."[37] Nemcsak a közvetlen gyakorlat szintjén van ez

így, hanem ott is, ahol az elmélet e gyakorlat lényegének gondolati megragadásán fáradozik. Marx kimutatja Franklinnak azokkal a kísérleteivel kapcsolatban, hogy feltárja a munkában az értéket: „De ha nem is tudja, mégis kimondja."[38] Az ilyen megállapítások alapvető jelentőségűek a gazdaságtan és története, a közgazdaságtan-elmélet és története szempontjából, de – a tudománytól a filozófiáig való fokozatos átmenet során – túllépnek a gazdaságtan területén és átfogják mindazt, ami a társadalmi létben és tudatban ilyen téren történik. Az ontológiai genézis itt ismét megmutatja mindent átfogó hatalmát: ha a gyakorlatnak és a tudatnak ezt a viszonyát megállapítjuk a gyakorlati mindennapi élet elemi tényeiben, akkor az eldologiasodás, az elidegenedés, a fetisizálódás jelenségei a meg-nem-értett valóság öntevékenyen megalkotott utánzataiként jelennek meg, és már nem az emberben és emberen kívül működő ismeretlen és öntudatlan erők rejtelmes kifejeződései, hanem inkább magának a legelemibb gyakorlatnak olykor igen messzire ágazó közvetítései. (Az itt felmerülő problémákat szintén csak művünk második részében tárgyalhatjuk behatóan.)

A két specifikus, persze egymástól minőségileg különböző árunak, a pénznek és a munkaerőnek a marxi kifejtése a maga teljes részletességében zárt és teljesnek látszó képet ad az első tulajdonképpeni értelemben vett társadalmi termelésről, a kapitalizmusról, egyúttal állandóan visszafényszórózva a kezdetlegesebb gazdasági formációkra, aholis a különbözőségek kidolgozása elsősorban arra szolgál, hogy a lehető legsokoldalúbban világítsa meg a kapitalista termelés specifikus társadalmiságát, azt a módot, ahogyan a „természeti korlátot" tartalmilag és kategoriálisan visszaszorítja. Még csak nem is érinthetjük itt a *Tőke* részletgazdagságát, csak arra utalunk, hogy amikor Marx minden egyes ténykomplexus, minden egyes kategória kibontakozását tisztán-társadalmivá-válásának irányában kutatja, lerakja a társadalmi lét ontológiai fejlődéselméletének alapjait is. Nagy divat ma előkelően lemosolyogni mindenféle haladás-gondolatot, és a minden fejlődéssel szükségképpen fellépő ellentmondásokat arra használni, hogy mint szubjektív értékítéletet tudományosan megvetendőnek tüntessenek fel mindenféle haladást, vagyis ha valami ontológiailag alacsonyabb fokról magasabb szintre fejlődik. A társadalmi lét ontológiai

vizsgálata megmutatja, hogy csak nagyon lassan, nagyon sok fokozaton keresztül jutottak kategóriái és viszonylatai túlnyomórészt társadalmi jelleghez. Ismételjük: túlnyomórészt, mert az is a társadalmi lét lényegéhez tartozik, hogy sohasem tud teljesen elszakadni természeti alapjaitól – az ember megszüntethetetlenül biológiai lény marad –, ahogy a szerves természetnek is be kell kebeleznie magába megszüntetve-megőrzött formában a szervetlen természetet. De a társadalmi lét fejlődésében ezek a természeti kategóriák, noha sohasem tűnnek el, mindinkább meghátrálnak, hogy olyan kategóriáknak adják át a vezető szerepet, amelyeknek még csak analógiájuk sem lehet a természetben. Ez történik az árucserében, ahol bizonyos természeti formákat (a marha mint általános csereeszköz) felváltotta a tisztán társadalmi pénz; vagy: az abszolút értéktöbbletben még bizonyos „természeti" tényezők rejlenek, míg a relatív értéktöbbletben, amelyet a munkaerő értékét csökkentő termelékenység növekedése fejlesztett ki, már olyan kizsákmányolási forma jön létre, amelyben növekvő munkabér esetén is nőhet az értéktöbblet és ezzel együtt a kizsákmányolás; vagy ez történik az ipari forradalomban a gépek bevezetésével, aholis az ember és munkaképessége többé már nem a munka meghatározó tényezője, ahol maga az emberi munka is dezantropomorfizálódik stb.

Az összes ilyen fejlődésvonalak ontológiai jellegűek, vagyis megmutatják, milyen irányban, a tárgyiasság, a viszonylatok, a vonatkozások stb. milyen átalakulásai folytán győzik le a gazdaságtan döntő kategóriái mindinkább eredetileg túlsúlyban lévő természeti kötöttségüket, és öltenek mind határozottabban túlnyomórészt társadalmi jelleget. Eközben természetesen tisztán társadalmi jellegű kategóriák is létrejönnek, már az érték is az, de mivel ez elválaszthatatlan a használati értéktől, meghatározott módon mégis a – persze társadalmilag átalakított – természeti alaphoz kötődik. Kétségbevonhatatlan, hogy fejlődés megy itt végbe, és az is, hogy ebben – tisztán ontológiailag – haladás állapítható meg, mivel a társadalmi létnek ez az új formája a fejlődés folyamán fokozódó mértékben elér önmagához, vagyis fokozódó mértékben önálló kategóriákban valósítja meg magát és a természeti formákat fokozódó mértékben csak megszüntetett módon őrzi meg magában. A ha-

ladás ilyen ontológiai megállapítása nem tartalmaz semmilyen szubjektív értékítéletet. Ontológiai tényállást állapítunk meg, és mindegy, hogy ez milyen értékelő ítélet alá esik. (A „természeti korlátok visszaszorítását" helyeselhetjük, panaszolhatjuk stb.)

Ha itt megállnánk, akkor, bár a tényállás helytálló, az ökonómiai objektivizmus hibájába esnénk. Marx sem teszi ezt, de szintén objektív ontológiai és nem szubjektíve értékelő utakon halad túl rajta, olymódon, hogy felmutatja a gazdasági kategóriák dinamikus kölcsönös vonatkozását a társadalmi lét összes tárgyaival és erőivel, aholis természetszerűleg ezek a kölcsönös vonatkozások ennek a létnek az ontológiai középpontjában, az emberben találják meg centrumukat. De az embernek ez a társadalmi lét totalitásában elfoglalt helyzete is objektíve ontológiai, és teljesen független azoktól a szubjektíve értékelő állásfoglalásoktól, amelyek az ilyen folyamatokban létrejövő problémakomplexusokkal foglalkoznak. Ez az ontológiai szemlélet ismét azon alapul, hogy olyan mélyértelműen fogta fel a jelenséget és a lényeget a társadalmi lét totalitásának folyamatszerűségében. Marx ezekről a kérdésekről a legvilágosabban – korántsem véletlenül – polemikusan nyilatkozik, azok ellen, akik szubjektíve, morálisan, kultúrfilozófiailag stb. értékelik ezt a fejlődést. Vegyük példának Sismondi és Ricardo szembeállítását az *Értéktöbblet-elméletek*ben. Az objektív közgazdász Ricardo védelmében Marx kifejti, „hogy a termelés a termelésért nem jelent mást, mint az emberi termelőerők kifejlődését, tehát *az emberi természet gazdagságának kifejlődését mint öncélt* . . . Nem értik meg, hogy az *emberi* nem képességeinek ez a fejlődése, noha közvetlenül az emberi egyedek és bizonyos emberi osztályok többségének a költségére megy végbe, végül is áttöri ezt az antagonizmust és egybeesik az egyes egyed fejlődésével, hogy tehát az egyediség magasabb kifejlődése csak olyan történelmi folyamat árán mehet végbe, amelyben az egyedeket feláldozzák . . ."[39] A termelőerők fejlődésének visszavonatkoztatása az emberi nem fejlődésére tehát mindvégig objektív ontológiai álláspontról történik, és Marx csupán kiegészíti a közgazdaságtanban a fejlődésről és a termelőerőkről tisztán tárgyilag adott képet egy lényegileg szintén objektív képpel, amely azt mutatja meg, hogy milyen következményeket vált ki ez a gazdasági fejlődés azokból az emberekből,

akiket érint (és akik gyakorlatilag előidézték ezt). És ha eközben arra a – szintén objektíve létező – ellentmondásra utal, hogy az emberi nemnek ez a továbbfejlődése egész ember-osztályok kárára mehet végbe, akkor még mindig a társadalmi lét ontológiájának talaján marad, és ezen a területen – persze ellentmondásos – ontológiai haladást állapít meg, amelyből világosan kitűnik, hogy az ontológiai fejlődés lényege a gazdasági (végső soron az emberi nem sorsát érintő) haladásban rejlik és az ellentmondások ennek – ontológiailag szükségszerű és objektív – jelenségformái.

Csak e fejezet későbbi fejtegetéseiben térhetünk rá a komplexusok komplex összefüggésének továbbvitelére, amely az etika, az esztétika stb. látszólag távoleső, valójában bonyolultan közvetett problémaköréig nyúlik. De ha átmenetileg meg is állunk ezen a ponton, a *Tőke* első részének tartalmi és módszertani képe fölöttébb paradox módon hat. A szigorúan és egzakt tudományossággal végrehajtott gazdasági elemzések újból és újból megalapozott ontológiai jellegű kitekintést nyújtanak a társadalmi lét totalitására. Ebben az egységben kifejezésre jut az a marxi alaptendencia, hogy a filozófiai általánosításokat a tudományos kutatással és módszerrel megállapított tényekből bontakoztassa ki, vagyis itt valósul meg mind a tudományos, mind pedig a filozófiai kijelentések átfogó ontológiai megalapozása. A szilárdan megalapozott tényszerűségnek és a merész filozófiai általánosításnak ez az egysége teremti meg e mű oly életközeli atmoszféráját. Az elméletileg nem jártas olvasó számára elhalványul vagy eltűnik itt az össz-felépítés egyik alapvető mozzanata, nevezetesen az előrebocsátott gazdasági absztrakció: az az absztrakció, hogy minden árut értékén adnak el és vásárolnak meg. Ez mindenesetre sajátságos absztrakció: a társadalmi áruforgalom valóságos alaptörvényére épül fel, olyan törvényre, amely a gazdasági valóságban az árak ingadozásain belül a normálisan működő összesség számára végső soron mindig érvényesül. Ezért mind a tisztán gazdasági összefüggéseknek, mind pedig a társadalmi lét gazdaságon kívüli tényeihez és tendenciáihoz fűződő kölcsönös vonatkozásaiknak feltárásában nem absztrakciónak hat, és az egész első rész a valóság képmásának látszik, nem pedig elvonatkoztató gondolati kísérletnek. Ennek oka ismét ezen absztrakció ontológiai jellegében rejlik: sem többet, sem ke-

vesebbet nem jelent annál, mint hogy Marx elszigetelten kiemelte az árucsere alaptörvényét, hogy ez zavartalanul és akadálytalanul érvényesüljön, és ne térítsék el, ne módosítsák olyan más szerkezeti vonatkozások és folyamatok, amelyeknek egy ilyen társadalomban szintén hatniuk kell. Ezért ennél a leglényegesebb törvényszerűségre való elvonatkoztató redukciónál torzítatlanul megnyilatkozhatnak a – gazdasági és gazdaságon kívüli – mozzanatok, míg egy nem ontológiai megalapozottságú vagy perifériku elrendezettségű absztrakció szükségképpen eltorzítja a döntő kategóriákat. Ez ismét feltárja az új módszer lényeges pontját: nem ismeretelméleti vagy módszertani (és a legkevésbé logikai) nézőpontok határozzák meg az absztrakciók, a gondolati kísérletek jellegét és irányát, hanem maga a dolog, vagyis a tárgyalt anyag ontológiai lényege.

Magának az összműnek a felépítése mutatja, hogy Marx szemében minden totális valóság-evidencia ellenére mégis absztrakcióról van szó. Kompozíciója éppen abban áll, hogy mindig új ontológiai elemeket és tendenciákat iktat be az eredetileg ilyen absztrakciók alapján felvázolt világba, tudományosan feltárja az ebből eredő új kategóriákat, tendenciákat, összefüggéseket, míg végül előttünk áll az össz-gazdaság mint a társadalmi lét elsődlegesen mozgó középpontja. A következő megteendő lépés magához az – először általánosnak felfogott – összfolyamathoz vezet. Mert noha az első részben mindig az egész társadalom alkotja a hátteret, a középponti elméleti fejtegetések pusztán az egyedi aktusokat ragadják meg, még ha egy sok munkással, bonyolult munkamegosztással stb. dolgozó gyárról van is szó. Azon múlik most minden, hogy az eddig egyedinek megismert folyamatokat össz-társadalmiságukban szemléljük. Marx ismételten rámutat arra, hogy az első a jelenségek elvont és ezért formális ábrázolása volt. Ez például abban mutatkozik meg, hogy „az árutermék természetbeni formája az elemzés szempontjából teljesen közömbös", mert az elvonatkoztatott törvények egyformán érvényesek az áruk minden tetszés szerinti fajtájára. Már az a tény is, hogy egy áru eladásából (Á–P) korántsem következik szükségképpen egy másik áru megvétele (P–Á), a megváltoztathatatlan véletlenszerűség formájában utal arra, hogy az összfolyamat más jellegű, mint az egyedi aktusok.

Csak ha az összfolyamatot azok szerint a törvényszerűségei szerint vizsgáljuk, amelyek a gazdaság egészére vonatkoznak, akkor nem kielégítő már ez a formális kifejtés: „A termékérték egy részének visszaváltozása tőkévé, másik részének bekerülése a tőkés- és munkásosztály egyéni fogyasztásába olyan mozgás, amely magában az össztőke eredményét alkotó termékértékben megy végbe; és ez a mozgás nemcsak értékpótlás, hanem anyagpótlás is, és ezért nemcsak a társadalmi termék értékalkotó részeinek kölcsönös arányától függ, hanem e részek használati értékétől, anyagi alakjától is."[40] Már ez a – persze központi – részprobléma is mutatja, hogy a részfolyamattól az összfolyamatig vezető út egyáltalán nem jelent további elvonatkoztatást, mint ezt a modern gondolkodási megszokások alapján oly könnyen feltételezik, ellenkezőleg, ez az út megszünteti az absztrakció bizonyos korlátait, és közeledni kezd a megértett totalitás konkrétságához.

A részletes és beható gondolati összegezést természetesen most is művünk második részére kell hárítanunk; most csak egyesegyedül e fokozat legfontosabb alapproblémáit kell ontológiai jelentőségüknek megfelelően megvilágítani. A gazdasági reprodukció összfolyamata három olyan folyamat egysége, amelynek mindegyike három fokozatból áll: a pénztőke, a termelőtőke és az árutőke körforgása alkotja részeit. Rögtön bevezetésképpen ismét hangsúlyoznunk kell: itt sem valamely folyamat pusztán módszertani taglalásáról van szó, hanem arról, hogy három valóságos gazdasági folyamat valóságosan egységessé összegeződik; a gondolati taglalás csupán három újratermelési folyamatnak: az ipari, a kereskedelmi és a pénztőke újratermelési folyamatának gondolati visszatükröződése. (Az ezzel kapcsolatos problémákat a *Tőke* harmadik része tovább konkretizálja.) Mindhárom folyamatnak azonos a tartalma, az elemei, a fokozatai és a sorrendje. De lényegesen különböznek abban, hogy hol kezdődnek, és – a saját reprodukciós folyamataikat bevégezve – hol maradnak abba. Természetesen ezzel nem szűnik meg a társadalmi reprodukciós folyamat kontinuitása. Egyrészt a befejezés egyúttal egy új körmozgás kezdete, másrészt a három folyamat egymásba fonódik, és ebben a mozgás-egységben alkotják az újratermelés összfolyamatát. Marx ezt mondja: „Mindhárom formát összefoglalva a folyamat valamennyi előfeltétele úgy jelenik meg,

mint a folyamat eredménye, mint önmaga által létrehozott előfeltétel. Minden mozzanat kiindulópontként, átmenőpontként és visszatérési pontként jelenik meg. Az összfolyamat úgy jelentkezik, mint a termelési folyamat és a forgalmi folyamat egysége; a termelési folyamat a forgalmi folyamat közvetítője lesz és viszont . . . A tőke újratermelése mindegyik formájában és mindegyik stádiumában éppoly folyamatos, mint e formák metamorfózisa és a három stádiumon való egymásutáni áthaladás. A teljes körforgás tehát itt három formájának valóságos egysége."[41]

E körforgások elemzése megadja a kapitalista társadalom legfontosabb arány-tömegeit, és nagy vita nélkül lerombolja a tőkéről mint „dologszerű" tárgyiasságról kialakított közvetlen elképzeléseket, olyan viszonynak mutatja a tőkét, amelynek tulajdonképpeni létmódja szakadatlan folyamat. Marx itt, hogy szemléletesen kidomboríthassa az eközben kialakuló arányosságokat, az első rész absztrakcióinak feloldásával egyidőben megújított absztrakciót hajt végre, amennyiben az akkumuláció nélküli, egyszerű újratermelést választja kiindulópontul, hogy az így megszerzett ismeretekből kiindulva közelítse meg az igazi, a bővített újratermelést. De Marx módszerét csak akkor méltányolhatjuk kellőképpen, ha hangsúlyozzuk, hogy itt is olyan absztrakcióról van szó, amely maga is a valóság része, végrehajtása tehát – akárcsak az első részben – a valódi folyamatot tükrözi vissza, a maga igazi meghatározásaiban, még ha kiegészítésre szorul is. „Mégis, ha felhalmozás megy végbe – mondja Marx –, akkor az egyszerű újratermelés ennek mindig része, tehát önmagában is vizsgálható, és a felhalmozás valódi tényezője."[42]

A *Tőke* előttünk lévő változatában Marx a bővített újratermeléshez való átmenet során ezt az absztrakciót feloldja ugyan, de a valódi folyamathoz képest még mindig fennáll az az absztrakció, hogy nem veszi tekintetbe a termelékenység növekedését. Ez annál is feltűnőbb, mivel a harmadik részben az absztrakciók feloldásai során ez a probléma mindig az összfolyamat konkrét elméletének magától értetődő mozzanataként jelenik meg. (Az átlagprofitráta tárgyalásakor csakhamar visszatérünk erre.) Ha a teljes szöveget kiadnák, akkor természetesen lehetséges, hogy Marx nézetei itt is kirajzolódnának. De akárhogyan áll is a dolog, nem árt legalább

utalni erre a problémára, mert ebből kiderül, hogyan lehetne hatékonyságának megfelelően hasznosítani Marx gazdaságtanát korunk társadalmi létének megismerése számára. Bizonyos ugyanis, hogy a termelékenység növekedésének az összfolyamat elemzésébe való beiktatása ontológiai szempontból nem különbözik elvileg az egyszerű újratermelésnek a bővítettre való átmenetétől, bármilyen fontos új meghatározások lépnek is itt előtérbe. Marx imént idézett megjegyzése erre az új kérdésre is vonakozik, még ha feltételezzük is, hogy a termelékenység növekedésének beiktatása új dimenziót vezet be az összefüggések tényállásába.[43] Éppen Marx absztrakciós módszerének ontológiai megalapozottsága teszi lehetővé az ilyen továbbvivő konkretizálásokat, amelyek megtételéhez a legcsekélyebb mértékben sem kell módosítani a módszertani alapokat. (Ez természetesen csak magának Marxnak a módszerére vonatkozik. A tanítványoknak a modern résztudományok szellemében tett hamis absztrakciói már teljesen más jellegűek, mint például az úgynevezett „abszolút elnyomorodás" elmélete, amelyet Kautsky változata tett ismertté.)

Az összreprodukció második részben adott úgynevezett sémájának konkrét gazdasági elemzése nem tartozik ide. Csak azt kell hangsúlyoznunk, hogy az eközben kialakult arányok mindig konkrét, minőségileg meghatározott komplexusok. Maga az arány természetszerűleg a legvilágosabban mennyiségileg fejezhető ki, de ez mindig minőségileg meghatározott komplexusok aránya; már az a tény is, hogy a fő-beosztás különbséget tesz a termelőeszközöket és a fogyasztási eszközöket előállító iparágak között, és hogy az egyik csoport állandó tőkéjének és a második csoport változó tőkéjének viszonylatai proporcionális meghatározottságúak, azt mutatja, hogy a mennyiségi-értékszerű arányoknak megszüntethetetlenül tartalmazniuk kell azokat a minőségileg különböző használati értékeket, amelyekhez ontológiailag kapcsolódnak. Ez annak a konkretizálásnak egyik elháríthatatlan következménye, amelyet a második rész az elsőhöz képest jelent. Az általános problémára utaltunk már. Itt csak azt hangsúlyozzuk még, hogy a termelési folyamatban, mint az általános körforgás mozzanatában, a használati érték és a csereérték szétválaszthatatlan dialektikus összetartozása kétízben merül fel: magától értetődően minden egyes sza-

kasz végén, mivel a használati értékre okvetlenül szükség van valamely csereérték realizálásához; de a szakaszok elején is, amikor a tőkés, hogy termelhessen, ellátja magát a szükséges termelőeszközökkel és az ezeket mozgásba hozó munkaerővel; mindkettőt a termelésben kiaknázható használati értékéért veszi. Ez közhelynek látszik, és az is a normális mindennapi gyakorlat *intentio rectá*jának szempontjából. De ha ál-elméleti általánosítás jön létre, akkor a polgári közgazdaságtan a „fogalomnélküli" P – P' (pénz az újratermelési folyamat elején és végén) absztrakcióval dolgozik. És a Sztálin-korszak gazdaságtana, amely marxistának nevezte magát, az értékelméletet pusztán olyan elméletnek tekintette, amely megmutatja, hogyan működik a csereérték. De az igazi marxizmus helyreállítása érdekében helyénvaló hangsúlyozni, hogy a tudományos és a filozófiai általánosítás alapja az ontológiailag valóságos *intentio recta*, és hogy egyetlen gazdasági jelenséget sem lehet helyesen megérteni, ha nem magukból a valóság-összefüggésekből – itt a használati értéknek és a csereértéknek éppen ellentétességében megmutatkozó ontológiai szétválaszthatatlanságából – indulunk ki.

Marx csak azért folytathatta tovább a kezdet absztrakcióinak feloldását, mert a reprodukciós folyamatot a maga totalitásában ragadta meg és így közeledett a társadalmi lét konkrét természetéhez. E feloldás a profitráta elméletében történik meg. Az érték és az értéktöbblet továbbra is a kapitalizmus gazdaságtanának létszerű alapkategóriái maradnak. Az első rész absztrakciós szintjén elég volt azt megállapítani, hogy csak a munkaerőárunak a sajátossága képes új értéket alkotni, míg a termelőeszköznek, a nyersanyagnak stb. a munkafolyamat csupán megadja értékét. A második rész konkretizálja ezt, amennyiben az összfolyamatot elemzi, sok tekintetben még ezen az alapon, hiszen az állandó és a változó tőke, valamint az értéktöbblet szerepel a körforgás elemeiként. Ebben az az igazság érvényesül, hogy az összfolyamatban – tisztán általánosságában tekintve, tehát módszertanilag tudatosan nem véve számításba az ezt valójában alkotó egyedi aktusokat – változatlanul érvényben marad az értéktörvény. Ez ismét ontológiailag helyes és fontos megállapítás, mert az értéktörvénytől való eltérések a totalitásban szükségképpen kiegyenlítik egymást. Egyszerű képlettel: a fogyasztás (a társadalom produktív fogyasztását is be-

leértve) nem lehet nagyobb, mint a termelés. Eközben természetesen absztrakciós előfeltétel, hogy eltekintünk a külkereskedelemtől, mégpedig joggal, mivel éppen itt mindig könnyen fel lehet újból oldani ezt az absztrakciót, és az így létrejövő változatokat be lehet dolgozni a törvény komplexusába; mellesleg megjegyezve ez az egész kérdés fel sem vetődik, ha a világgazdaságot tesszük meg az elméletek közvetlen tárgyává.

Mindenesetre a harmadik résznek az a problémája, hogy a megértett össz-körforgáson belül immár nemcsak különállóan, hanem a megismert összfolyamat keretei között megvizsgálja azokat a törvényszerűségeket, amelyek az egyes gazdasági aktusokat szabályozzák. De két reális-történeti feltétele van annak, hogy az egyedi aktusok ilyen – kategóriákat ontológiailag módosító – hatást gyakoroljanak az összfolyamatra. Az első feltétel az, hogy a termelőerők értékcsökkentő hatásaikkal együtt növekedjenek, a második az, hogy széleskörű lehetőségek legyenek a tőke egyik területről másikra történő átdobására. Mindkettő a társadalmi termelés viszonylag magas fejlődési fokát feltételezi, ami ismét azt mutatja, hogy a gazdasági kategóriák a maguk tiszta és kibontakozott formájában a társadalmi lét funkcionálásának kibontakozott meghatározott létét követelik meg, vagyis hogy a kategoriális kibontakozás, a természeti korlátok kategoriális legyőzése a társadalmi-történelmi fejlődés eredménye. De a profitrátának mint meghatározó gazdasági kategóriának a létrejötte ilyen körülmények között sem az emberi tevékenységtől független, mechanikus törvény, és nem is ennek közvetlen terméke. Az értéktöbbletnek profittá, az értéktöbbletrátának profitrátává történő átalakulása mindenesetre módszertanilag következik abból, hogy a harmadik rész feloldotta az első rész absztrakcióit. Az értéktöbblet mint alap eközben is megmarad, mint ezt Marx minden absztrakciójánál és ezt feloldó konkretizálásánál láttuk, csak más, szintén valóságos, az eredetitől függő viszonyba kerül. Az értéktöbblet csak a munkaerőnek, illetve az ezt kapitalista módon mozgásba hozó változó tőkének az értékére vonatkozik, a vele közvetlenül, persze csak közvetlenül azonos mennyiségű profit viszont az állandó tőkére is. A termelést, a forgalmat stb. megvalósító egyedi aktusok ezért elsősorban a profit növelésére törekszenek. Mármost a termelőerők fejlődése, amely elő-

ször szükségképpen egyedi helyeken mutatkozik meg, ilyen esetekben extraprofitot hoz létre, amely így természetesen az egyedi termelők teleológiai aktusainak céljává válik, mert a termelési érték így létrejövő csökkenése következtében az áru értéke fölött és mégis olcsóbban adható el, mint a többi termelők árui. Ebből csak azon a fejlődési fokon nem jön létre tartós monopólium, amely lehetővé teszi a tőkének egyik területről a másikra történő – viszonylag – tetszőleges vándorlását, ekkor a fokozott termelékenység a legnagyobb értékcsökkenés szintjére szállítja le az árat. Így érvényesíti a tőkevándorlás lehetősége egyrészt az átlagprofitrátát, másrészt ennek mozgásában állandóan süllyedő tendencia alakul ki, éppen a termelőerők növekedésének következtében.

Tisztára gazdasági probléma, és ezért nem tartozik ide, hogy miként fejti ki Marx ennek az új törvénynek a tendenciális jellegét. Célkitűzésünk szempontjából csak a következőket kell megállapítanunk: először azt, hogy a tendencia, mint egy törvény szükségszerű megjelenésformája a társadalmi lét konkrét totalitásában, szükségképpen abból ered, hogy valóságos komplexusok bonyolult, gyakran igen közvetett kölcsönhatásokba lépnek valóságos komplexusokkal; a törvény tendenciajellege lényegének mint ilyen dinamikus-ellentmondásos komplexusmozgások eredményének kifejeződése. Másodszor: a tendenciálisan süllyedő profitráta egyéni teleológiai aktusoknak, tehát tudatos tételezéseknek a végeredménye ugyan, tartama, iránya stb. mégis éppen ellenkezője annak, amit ezek az aktusok objektíve és szubjektíve célul tűznek maguk elé. Az emberek társadalmi-történelmi egzisztenciájának és tevékenységének ez az elementáris és szükségszerű alaptényе itt is egzaktul ellenőrizhető tényszerű formában jelenik meg; mihelyt a gazdasági viszonyokat a maguk mozgalmas és konkrét totalitásában ragadjuk meg, újból és újból megmutatkozik, hogy az emberek maguk csinálják ugyan a történelmüket, de a történelmi folyamat eredményei eltérnek az általános és egyéni – kiiktathatatlan – akaratnyilvánításoktól, sőt gyakran éppen ellentétesek ezzel. Ehhez járul itt is, hogy az összmozgáson belül megjelenik az objektív haladás. A profitráta süllyedése feltételezi, hogy a termék értéke, a termék előállításához társadalmilag szükséges munka süllyedésével, megváltozik. Ez ismét azt jelenti, hogy növekszik az ember hatalma a

természeti erők felett, növekszik teljesítőképessége, és csökken a termeléshez társadalmilag szükséges munkaidő.

A másik nagy komplexus, amelyet a harmadik rész, absztrakciókat feloldva, konkrét komplexusokat tételezve tárgyal, a profittá vált értéktöbblet társadalmi felosztása. Az absztrakciók által meghatározott első és második részben csak ipari tőkések és munkások állnak egymással szemben. Még ahol a második részben a kereskedelmi és pénztőke lényege szerint megjelenik mint a körforgás részese, ott is csak helyüket mutatják meg az összmozgásban, de ezt az érték és az értéktöbblet még-nem-differenciált kategóriái szabályozzák. Csak a harmadik részben kapja meg konkrét szerepét a profit felosztásában a kereskedelmi és pénztőke (valamint a földjáradék). Az értéktöbblet már kifejlett ontológiai elsőbbsége itt is végsősoron megszüntethetetlennek bizonyul, mivel ez az egyetlen olyan pont, ahol új érték jön létre; mármost a profittá változott értéktöbbletet felosztják a társadalmi munkamegosztás összes gazdaságilag szükségszerű, noha új értéket nem alkotó képviselője között, és a harmadik rész lényegét e folyamat – itt szintén nem részletezhető – elemzése adja. Csak annyit kell mégis megjegyeznünk, hogy csupán a gazdasági élet minden aktív tényezőjének ez a konkretizálása teszi lehetővé, hogy a szűkebb értelemben vett közgazdaságtanról ugrás nélkül lehessen áttérni a társadalom szociális tagolására, az osztályrétegződésre. (Sajnos innen csak Marx első bevezető sorai vannak meg. Módszertanilag azonban teljesen tiszta az út.)

Ebből a tényállásból természetszerűleg következik, hogy a harmadik részben találhatók a legnagyobb és legrészletesebb kitérők az itt újonnan felbukkanó gazdasági komplexusok történetéről. A kereskedelmi és pénztőkét és a földjáradékot különben nem lehetne minden további nélkül besorolni az összgazdaság konkrét szerkezetébe. Ezek történelmi genézisére okvetlenül szükség van, hogy elméletileg meg lehessen érteni tényleges működésüket egy igazi társadalmi termelés rendszerében, noha – vagy éppen mert – ez a történelmi levezetés véglegesen betöltött szerepüket közvetlenül semmiképp sem világíthatja meg. Ezt ugyanis az ipari termelésnek való alárendeltségük határozza meg, noha jóval ennek kialakulása előtt önállóan léteztek, és önállóságukban, sajátosságuk bi-

zonyos állandósága ellenére, teljesen más gazdasági-társadalmi funkciókat töltöttek be. Minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló, hogy az érték itt adott genetikus levezetései többnyire nagyon eltérnek egymástól. Annak kimutatása, hogy ezek összegeződve mégis a történelmi fejlődés egységes képét nyújtják, a marxizmus általános történelemelméletének azokhoz a problémáihoz vezet vissza, amelyeket fejtegetéseink eddig is állandóan érintettek. Mielőtt azonban rátérnénk ezek tárgyalására, még egyszer szemügyre kell vennünk a *Nyersfogalmazvány* bevezetésének kategóriaelemzését, hogy a kategoriális struktúrák és összefüggések bonyolultsága és dinamikája szélesebb és szilárdabb alapot adjon nekünk a történelmi problémák tárgyalása számára.

A termelésnek a fogyasztáshoz, az elosztáshoz stb. való általános viszonyáról van itt szó. A társadalmi lét marxista ontológiája szerint az elsőbbség a termelést illeti meg: olyan közhely ez, amely, általánosan helyes volta ellenére, gyakran meggátolja és hamis vágányokra téríti, éppen vulgarizáló eltúlzása miatt, Marx igazi módszerének megértését. Ezt az elsőbbséget tehát kissé közelebbről kell jellemeznünk, és pontosabban kell megértenünk a túlsúlyos mozzanat marxi fogalmát, a bonyolultabb kölcsönhatások körében.

A gazdaságtan legáltalánosabb és legalapvetőbb kategóriáiról: a termelésről, a fogyasztásról, az elosztásról, a cseréről és a forgalomról van szó. A Marx-korabeli polgári gazdaságtan részben azonosította ezeket – például a termelést és a fogyasztást –, részben egymást kizáróan szembeállította őket, részben hamis hierarchiát állapított meg köztük. Marx mindenekelőtt a hamis összefüggéseknek azzal a hegeli változatával számol le, amely – a logikailag felfogott általánosság, különösség és egyediség segítségével – következtetési formát fejlesztene ki belőlük. „Ez csakugyan összefüggés, de lapos" – mondja Marx, és megmutatja, hogy a következtetést létrehozó logikai apparátus csak felszínes, elvont ismérveken alapulhat. Ehhez csatlakozik egy rövid vita a politikai gazdaságtan azon polgári híveivel vagy ellenfeleivel, akik ezt „az összetartozó barbár szétszakításával" vádolták. Marx a viszonyok logikai-definíciószerű tárgyalását elutasítva ismét azt feleli, hogy ezek létszerűek, ontológiai jellegűek: „Mintha ez a szétszakítás nem a valóságból hatolt volna be a tankönyvekbe, hanem fordítva, a tankönyv-

vekből a valóságba, és itt fogalmak dialektikus kiegyenlítéséről, nem pedig reális viszonyok felfogásáról volna szó!"[44] Éppilyen határozottan szegül szembe azzal a hegeli állásponttal, amely azonosnak tételezi a termelést és a fogyasztást. A „szocialista belletristák" és a vulgáris közgazdászok, akik ezt a nézetet képviselik, abba a hibába esnek, hogy „a társadalmat egyetlen szubjektumnak"[45], tehát hamisan, spekulatív módon fogják fel. Mint másutt is gyakran, Marx attól óv itt, hogy a társadalom végső, dialektikus, ellentmondásos egységéből, olyan egységből, amely megszámlálhatatlan különnemű folyamat kölcsönhatásának végeredményeképpen jön létre, önmagában véve egynemű egységet csináljanak, és az ilyen megengedhetetlen, leegyszerűsítő egyneműsítéssel megakadályozzák adekvát megismerését; ebben a tekintetben – tegyük hozzá – egyremegy, hogy ez az egyneműsítés spekulatív vagy pozitivista jellegű-e.

Marx a reális kölcsönös vonatkozásokat először a legbonyolultabb esetben, a termelés és a fogyasztás viszonyában elemzi. Itt, akárcsak más taglalások esetében is, az az ontológiai szempont lép előtérbe, hogy mindezek a kategóriák, noha egyenként gyakran nagyon bonyolult kölcsönös vonatkozásokban állnak egymással, a meghatározott lét formái, létezésmeghatározások, és mint ilyenek ismét totalitást alkotnak és csak ennek létező elemeiként, létező mozzanataiként foghatók fel tudományosan. Ebből egyrészt az következik, hogy mindegyik megőrzi és minden más kategóriával való összes kölcsönhatásában kinyilvánítja ontológiai sajátosságát, és ezért e vonatkozások számára nem is létezhetnek általános logikai formák, hanem mindegyiket a maga specifikus sajátosságában kell megérteni, másrészt ezek a kölcsönös vonatkozások sem páronként, sem összességükben nem egyenértékűek, ellenkezőleg, mindenütt érvényesül a termelésnek mint túlsúlyos mozzanatnak az ontológiai elsőbbsége. Ha most, ezekre a felismerésekre támaszkodva, különállóan vesszük szemügyre a termelés–fogyasztás viszonyt, akkor olyan kapcsolat mutatkozik meg itt, amely nagyon közel áll a Hegelnél már tárgyalt reflexiós meghatározásokhoz. Ezt a módszertani rokonságot az is mutatja, hogy már az értelem szintjén mindig felmerül a kölcsönös vonatkozás, de mindig elvont azonosságként vagy éppilyen elvont különbözőségként lép előtérbe, és a két

nézőpont csak a konkrét kölcsönhatások ész-szemléletében szüntethető meg. Ennyiben ez a rokonság csak módszertani. Marxnál a létmozzanat dominál; ezek a meghatározások reális, reálisan mozgalmas komplexusok reális mozzanatai, és ebből a kettős létjellegükből (lét a kölcsönhatásokban és komplex összefüggésben, valamint e sajátságos léten belül) érthetők csak meg a maguk reflexiós viszonyában. A materialista dialektikában, magának a dolognak a dialektikájában valóban létező, gyakran egymáshoz képest különnemű tendenciák bonyolódnak össze a kategóriapár ellentmondásos összetartozásaként. A pusztán logikai meghatározás lehántása az ontológiai meghatározás igazi jelentésének visszaadása érdekében tehát a kettős-egységes viszony-komplexus rendkívüli konkretizálására vezet.

Marx a termelés szempontjából úgy foglalja össze ezt a kérdést, hogy a termelés határozza meg a fogyasztás tárgyát, módját és törekvését. Az első mozzanat minden további magyarázat nélkül világos. A második nagyon kiterjedt perspektívákat mutat az emberek össz-élete szempontjából. Marx azt mondja erről: „*Először is* a tárgy nem általában tárgy, hanem meghatározott tárgy, amelyet meghatározott módon kell elfogyasztani, s ezt a módot szükségképpen megint maga a termelés közvetíti. Az éhség éhség, de az az éhség, amely késsel és villával fogyasztott főtt hússal elégül ki, más éhség, mint az, amely a nyers húst kéz, köröm és fog segítségével falja fel. Ezért nemcsak a fogyasztás tárgyát, hanem a fogyasztás módját is a termelés termeli, nemcsak objektíven, hanem szubjektíven is." A harmadik mozzanatnál még világosabbá válik a termelésnek ez a funkciója. E viszony létszerű történelmi jellegét már az is bizonyítja, hogy működésbe-lépését Marx összekapcsolja azzal, hogy „a fogyasztás kilép első természeti nyerseségéből és közvetlenségéből", tehát egy olyan fokkal, amelyen nyilvánvaló már, hogy az ember valóban emberré vált, és hogy a társadalmi lét kategóriái tendenciálisan önállósulnak. Csak itt tárja fel lényegileg társadalmi jellegét a fogyasztásnak az az általános tendenciája, hogy a törekvést a tárgy közvetíti és módosítja. Ez a közvetítés önmagában véve a természeti állapotban és a természeti meghatározások túlsúlyának fokán is megvan elvontan, de a tárgy viszonya a törekvéshez ezen a fokon olyan állandó szokott lenni, hogy a törekvés tisztán

vagy legalábbis túlnyomórészt megőrizheti természeti ösztön-jellegét. Csak ha a termelés következtében a tárgy – kezdetben persze igen lassú – változásnak van alávetve, akkor jön létre az új viszony: a tárgy mint folyamat megformálja a törekvést. Egyetemes társadalmi viszonyról van itt szó: természetszerűleg elsődlegesen az anyagi termelésben valósul ez meg, de szükségképpen átnyúlik a mégoly közvetett, mégoly szellemi jellegű termelékenység területére is. Marx ezért ebben az összefüggésben hangsúlyozza: a „Műtárgy – akárcsak minden más termék – megalkotja a szépség élvezetére képes, műértő közönséget. Ezért a termelés nemcsak tárgyat termel a szubjektum számára, hanem szubjektumot is a tárgy számára."[46]

A fogyasztás termeléshez való viszonyának elemzése szintén fontos, a termelőfolyamat létezése és működése szempontjából nélkülözhetetlen kölcsönhatásokra vezet. Így mindenekelőtt arra, hogy a termelés először a fogyasztásban valósul meg igazán; fogyasztás nélkül a termelés pusztán lehetőség volna, végső soron cél nélkül, tehát társadalmi szempontból nem létezne. Ez a további kölcsönös meghatározásban konkretizálódik: a fogyasztás „alkotja meg az ösztönzést a termelésre; megalkotja a tárgyat is, amely célmeghatározó szerepet tölt be a termelésben." Vagyis – mint később részletezni is fogjuk – a fogyasztás meghatározza a termelést beindító és szabályozó teleológiai tételezés lényeges tartalmát, pontosabban „a fogyasztás *eszmeileg tételezi* a termelés tárgyát, mint benső képet, mint szükségletet, mint ösztönzést és mint célt."[47] Láthatjuk: sokrétű és sokszorosan összefonódott kölcsönhatásról van itt szó, de egyúttal azt is látjuk, hogy a reflexiós meghatározásoknak ebben az oly gazdagon tagolt viszonyában érvényesül a materialista dialektika alapvető ténye: nincs reális kölcsönhatás (vagy reális reflexiós meghatározás) túlsúlyos mozzanat nélkül. Ha elhanyagolják ezt az alapvető tényt, akkor vagy egyoldalú és ezért mechanisztikus, a jelenségeket megerőszakoló és leegyszerűsítő oksági sor jön létre, vagy olyan felszínesen csillogó, irány nélküli kölcsönhatás, amelynek eszmenélküliségét Hegel a maga idejében helyesen bírálta, persze anélkül, hogy kiutat talált volna. A termelés és fogyasztás kölcsönhatásának esetében világos, hogy az előbbi „a valódi kiindulópont és ezért a túlsúlyos mozzanat is".[48] Éppen, mert

a gazdasági kategóriák elemzésének ezt a végső következményét – ontológiai feltételeinek tiszeletben tartása nélkül – a marxi módszer középponti kérdésének fogták fel, feltétlenül meg kellett mutatnunk, hogy ez az igazság ellenkezőjébe fordul át, ha feltételei és következményei nélkül alkalmazzák a gazdaságtanra, a társadalmi létre.

Ha most kissé közelebbről vesszük szemügyre a második fontos viszonyt, a termelés és elosztás viszonyát, akkor teljesen másfajta problémákkal kerülünk szembe. Végső soron itt a tisztán gazdasági formáknak ahhoz a társadalmi-történelmi világhoz való viszonyáról van szó, amelyet korábbi fejtegetéseinkben gazdaságon kívülinek neveztünk. Ha ezt elhanyagoljuk, amire a vulgármarxizmus erősen hajlik, akkor a marxizmust „ökonomizmussá", polgárian korlátolt „résztudománnyá" alakítjuk át. Nincs lényeges különbség aközött, hogy ezt egyoldalúan és radikálisan végigviszik-e, vagy – ismeretelméleti megfontolásokból – „kiegészítésképp" más résztudományokat rendelnek mellé. Mindkét esetben szakítanak a társadalmi lét ontológiai egységével és sajátosságával, s ezzel együtt megértésének legadekvátabb módszerével, az egységes materialista dialektikus tudománnyal és filozófiával is. Marx a termelés és az elosztás viszonylatainak kidolgozásával a gazdasági és a gazdaságon kívüli tényezők dialektikus ellentétét szerves-törvényszerű összefüggésbe hozta a gazdaságtan tudományával; ehhez mindenekelőtt arra volt szükség, hogy szakítson az elosztás általánosan uralkodó vulgáris felfogásával. Az elosztás a termékek puszta elosztásának látszott és ezért úgy tűnt, hogy független a termeléstől. „De az elosztás – mondja Marx –, mielőtt az elosztás a termékek elosztása volna, előbb: 1. a termelési szerszámok elosztása, és 2. ami ugyanennek a viszonynak további meghatározása, a társadalom tagjainak elosztása a termelés különböző fajtái között. (Az egyének besorolása meghatározott termelési viszonyok alá.) A termékek elosztása nyilvánvalóan csak eredménye ennek az elosztásnak, amelyet maga a termelési folyamat foglal magába, és amely meghatározza a termelés tagozódását."[49]

A hamis látszat az egyén nézőpontjából ered, akinek szemében itt közvetlenül csakugyan olyan társadalmi törvény működik, amely meghatározza helyét a társadalomban, a termelésben. Ilyen

látszat keletkezik az egész társadalom számára is, amikor bizonyos történelmi események, például hódítások bizonyos körülmények között – a megadott marxi értelemben – újra formálják vagy átformálják az elosztási viszonyokat. A hódítás ilyen eseteiben kétségtelenül gyakran jön létre új elosztás. Vagy alávetik a meghódítottakat a győztes termelési feltételeinek, vagy megmarad adókkal stb. megnehezítve a termelési mód vagy végülis a kölcsönhatás valami újat hoz létre. Mindezek a változatok tisztán gazdaságon kívüli hatalmakra látszanak utalni, de konkrét vizsgálatkor kiderül, hogy abban a módban, ahogyan ezek a kölcsönös vonatkozások a gazdaságon kívül létrejött elosztási viszonyok közt működnek, mindig érvényesül az erre alapozott termelés fejlődési iránya, aholis a termelésnek jut a túlsúlyos mozzanat szerepe. Bármilyenek legyenek is a közvetlenül tiszta hatalmi viszonyok, az ezeket érvényesítő vagy ezeknek alávetett emberek olyan emberek, akik meghatározott konkrét feltételek között termelték újra saját életüket, és ennek következtében meghatározott rátermettséggel, jártasságokkal, képességekkel stb. rendelkeznek és csak ezeknek megfelelően cselekedhetnek, alkalmazkodhatnak stb. Ha tehát gazdaságon kívüli hatalmi viszonyok a népesség ilyen új elosztását idézik elő, akkor ez sohasem lehet független a korábbi fejlődés gazdasági örökségétől, és az eljövendő gazdasági viszonyok tartós szabályozása szükségképpen az egymásra rétegzett embercsoportok kölcsönhatásából alakul ki. Ha Marx ezeknél a kölcsönhatásoknál a túlsúlyos mozzanat funkcióját a termelési módnak tulajdonítja, akkor óvakodnunk kell attól, hogy ezt valamiféle gazdasági prakticizmus vagy utilitarizmus értelmében fogjuk fel. A cselekvés termelés-meghatározta módja egyenesen destruktív jellegű is lehet, mint ezt Marx a mongol hordák oroszországi pusztításairól szólva megállapítja. De az ilyen cselekvésmód is a termelési vizonyokra megy vissza, az állatlegeltetésre, melynek fő feltétele az volt, hogy nagy, lakatlan térségekkel rendelkezzenek. Ehhez kapcsolódva beszél Marx a rablásról, mint bizonyos primitív népek életmódjáról. De nem feledkezik meg arról, hogy hozzátegye: „De hogy rabolni lehessen, ahhoz rabolnivaló, tehát termelés is kell."[50]

Láthatjuk: Marx a termelést mint túlsúlyos mozzanatot itt a legtágabb – ontológiai – értelemben fogta fel, mint az emberi élet ter-

melését és újratermelését, amely már nagyon kezdetleges fokon is (a mongolok állattenyésztése) messze túlhalad a pusztán biológiai önfenntartáson és szükségképpen egyértelmű társadalmi-gazdasági jelleget ölt. A termelésnek ez az általános formája határozza meg a marxi értelemben vett elosztást. Pontosabban: az emberekről van szó, akiknek képességei, szokásai stb. lehetővé tesznek bizonyos termelési módokat; ezek a képességek persze konkrét termelési módok alapján jöttek létre. Ez a megállapítás visszautal arra az általános marxi tanításra, hogy az emberek lényeges fejlődését termelési módjuk határozza meg. A legbarbárabb vagy legelidegenültebb termelési mód is olyan meghatározott módon formálja az embereket, amely az embercsoportok kölcsönös vonatkozásaiban – bármennyire „gazdaságon kívülinek" látszanak is ezek közvetlenül – végsősoron döntő szerepet játssza.

Ha tehát az elosztás termelés által történt meghatározottságának ezt a módját a termelésben magukat alakító és átalakuló emberek primátusának szempontjából vesszük szemügyre, akkor ez a viszony minden további magyarázat nélkül nyilvánvalónak mutatkozik. Csak ha a gazdasági viszonyokat – mint ez a marxizmuson belül is gyakran megesett és megesik – nem emberek egymás közti viszonylatainak fogják fel, hanem fetisizálják, „eldologiasítják" – például a termelőerőket azonosítják valamely önmagában vett, önállónak gondolt technikával –, akkor válik rejtélyessé ez a viszony. Akkor nehezen kibogozható kérdéskomplexusok jönnek létre – mint például ma a fejlődésben lévő országok iparosítása –, amelyeket konkrétan csak e marxi koncepció megértése alapján lehet megoldani, vagyis ha a termelés és elosztás viszonyát defetisizálva fogjuk fel. Általánosságban szólva: csak akkor érthetjük meg helyesen a gazdasági és gazdaságon kívüli tényezők viszonyát, ha világosan kirajzolódik a termelés túlsúlyos jellege az elosztás létrejöttében és változásában. Ugyanis az a korábbi megállapításunk, hogy a gazdaságon kívüli mozzanatokban is végső soron a gazdasági mozzanat dönt, egyáltalán nem jelenti azt, mintha ezt a különbséget nemlétezőnek, puszta látszatnak foghatnánk fel. Korábban például elemeztük az úgynevezett eredeti felhalmozást és utaltunk arra, hogy csak ennek lezárásakor léphettek működésbe a kapitalizmus igazi és tisztán gazdasági törvényei, ami, a társadalmi létet illetően, any-

nyit jelent, hogy a kapitalizmus új gazdasági rendszere nem jöhetett volna létre, ha nem előzte volna meg az elosztási viszonyoknak ez a gazdaságon kívüli átrétegződése. Ez azonban korántsem elvont-általános fejlődési törvény, amely minden további nélkül alkalmazható az összes többi jelenségre. Egyrészt akár alapvető változások is lejátszódhatnak tisztán gazdaságilag az elosztási viszonyokban, mint például Angliában a gépipar keletkezésekor, vagy az Egyesült Államokban az utóbbi évtizedekben. Sőt ugyanaz a fejlődés különböző feltételek között egészen különböző jelleget ölthet; Lenin a kapitalista korszak agrárfejlődésében megkülönbözteti egymástól a porosz és az amerikai utat; az első a mezőgazdaság feudális elosztási viszonyainak fölöttébb lassú leépítését jelenti, a második ennek szélsőséges ellentétét, a feudalizmus teljes hiányát vagy radikális felszámolását,[51] és itt láthatóvá válik, hogy a kapitalizmus fejlődése nagyon különböző tempóban, nagyon különböző módon hajthatja végre ezeket a változásokat.

Másrészt a közvetlen gazdaságon kívüli változások is végső soron gazdaságilag determináltak; a feudális elosztási viszonyok legyőzésének angol formája közvetlenül a hatalmi eszközök szélsőséges alkalmazásának segítségével megy végbe, de ezt mégis az határozta meg, hogy Anglia a feudális mezőgazdaságból a birkatenyésztésre, a textilipar nyersanyagtermelésére tért át. A példákat tetszés szerint szaporíthatnánk. De itt nem a példák a fontosak, és nem is pusztán az, hogy a tények dialektikus szemléletére figyelmeztessünk, amely szerint gazdasági vagy gazdaságon kívüli lényegüket sem azonosságnak, sem kizárólagosan ellentétnek nem tekinthetjük, hanem az azonosság és nem-azonosság azonosságának; inkább arról van itt szó, hogy ebben az esetben is sajátítsuk el a marxi valóságfelfogást: minden gondolkodásnak a társadalmi lét tényleges megnyilvánulásaiból kell kiindulnia. Ez azonban nem jelent empirizmust, noha, mint láttuk, felemásan-tökéletlenül ez is tartalmaz valamiféle ontológiai *intentio rectá*-t, hanem inkább minden tényt más komplexusokkal kölcsönhatásban álló dinamikus komplexusok részének kell felfogni, olyan résznek, amelyet bensőleg és külsőleg sokféle törvény határoz meg. A társadalmi lét marxi ontológiája a törvénynek és a ténynek (a viszonylatokat és vonatkozásokat természetesen szintén magában foglaló) ma-

terialista dialektikus (ellentmondásos) egységén alapul. A törvény csak a tényben valósul meg; a tény a törvény kereszteződő kölcsönhatásokban érvényesülő jellegétől kapja meg konkrét meghatározottságát és sajátosságát. A marxi gazdaságtan nem érthető meg, ha nem értjük meg ezeket az összefonódásokat, amelyekben az emberi élet valódi társadalmi termelése és újratermelése alkotja mindig az átfogó mozzanatot.

E fejtegetések lezárásaképpen hadd utaljunk még egyszer röviden arra, hogy az erőszak és a gazdaság oly népszerű ellentéte szintén metafizikai és dialektikátlan. Az erőszak is lehet immanens gazdasági kategória. A munkabér tárgyalásakor például Marx utal arra, hogy lényegét, az értéktöbbletet „csak gazdaságon kívüli kényszerrel lehet kisajtolni". Ezután elemzi azokat a gazdasági feltételeket, amelyeken a munkabér létezése alapul, de hozzáteszi, hogy „csak a kényszer" az, ami itt „a lehetőségből valóságot csinál".[52] Az emberiség egész történetén átvonul ez a kölcsönös áthatás. A rabszolgaságtól, amelynek előfeltétele az embernek az a lassan megszerzett képessége, hogy többet termeljen, mint amennyi fennmaradásához és reprodukciójához szükséges, a munkanapnak a kapitalizmusban való meghatározásáig az erőszak minden osztálytársadalom gazdasági valóságának integráns mozzanata. Itt is ontológiai-konkrét dialektikáról van szó: noha szükségszerűen beágyazódik a gazdasági-törvényszerű összefüggésekbe, ez nem számolhatja fel e kettő ellentétét és ez a lényeges ellentétesség a maga részéről nem szüntetheti meg az összefüggések szükségszerűségét. Ismét látjuk: a lét ontológiailag helyes felfogásának mindig az egyes elemek, folyamatok, komplexusok különneműségéből kell kiindulnia és egyúttal minden egyes konkrét történelmi-társadalmi totalitásban meg kell ragadnia bensőséges és mélyreható összetartozásuk kényszerűségét. Ahányszor különnemű, ellentétes komplexusok ilyen egymásba kapcsolódó láncolatáról beszélünk, mindig utalnunk kell gondolati megragadásuknak (mint létszerű konkrétságuk visszatükröződésének) konkrétságára, és egyaránt óvnunk kell az elvont „törvényszerűség"-től és az éppilyen elvont empirisztikus „egyszeriség"-től. Eddigi fejtegetéseink szintjén azonban a konkrétság követelése még pusztán módszertani, elvont posztulátum marad, és így a konkrétság nem ér fel magának a dolognak a

szintjéig. Ennek az elvontságnak az az oka, hogy mostanáig, a társadalmi lét marxi ontológiájának legfontosabb meghatározásait kifejtendő, egyik legdöntőbb dimenzióját, e lét történetiségét, amely e lét egészében, részeinek összeilleszkedésében, egymással kapcsolatos összefüggéseikben, a totalitásnak és az ezt alkotó komplexusoknak a változásaiban nyilvánul meg, ha nem is egészen – ez lehetetlen lett volna –, de annyira kiiktattuk, hogy e történetiség nem jutott még az őt megillető jelentőséghez. A következő fejezetben ezt akarjuk pótolni.

3. TÖRTÉNETISÉG ÉS ELMÉLETI ÁLTALÁNOSSÁG

Eddigi ontológiai fejtegetéseink implicite tartalmazták mint létszerű meghatározást mindenfajta társadalmi lét történetiségét, egészében és részleteiben. Sőt, amikor például idézzük a fiatal Marx – soha meg nem másított – nézetét a történelem egyetemesen egységes tudományáról, akkor már utaltunk is erre a nézőpontra. Mégis azt hisszük, hogy a történelmiségnek ez a félig kimondott jelenvalósága nem elegendő a társadalmi lét specifikus ontológiai problémáinak adekvát megragadásához, hanem legalább a legfontosabb kategóriákat és kategoriális összefüggéseket szembesíteni kell gondolatilag a bennük rejlő történetiséggel.

A történelem irreverzibilis folyamat, és ezért kézenfekvő, hogy ontológiai vizsgálatakor az idő irreverzibilitásából induljunk ki. Világos, hogy itt hamisítatlan ontológiai összefüggés áll fenn. Ha az időnek ez a sajátossága nem volna mindenfajta lét megszüntethetetlen alapja, akkor fel sem merülhetne a lét szükségszerű történetiségének problémája. Persze ez nem szünteti meg azt, hogy – a szervezetlen lét területén – sok folyamat megfordítható, ami máris arra utal, hogy itt nem juthatunk el a valódi problémához, ha közvetlennek fogjuk fel ezt az összefüggést. Az idő pusztán elvont irreverzibilitásából ugyanis még meghatározott fizikai folyamatok irreverzibilitása sem vezethető le közvetlenül. Ezek léteznek, de konkrét anyagi folyamatokból és viszonylatokból kell megérteni őket; persze az időben játszódnak le, de – ugyanilyen törvényszerűséggel – a reverzibilis folyamatok is ezt teszik. Annak a hérakleitoszi mondásnak a mély részigazsága, amely szerint nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba, szintén az anyag szakadatlan mozgásán alapul, azon az alapvető ontológiai tényen, hogy a

mozgás és az anyag ugyanannak a szubsztancialitás-viszonynak két oldala, két mozzanata; és ezt a zseniális részigazságot csak olymódon lehet dialektikusan helyesbíteni, hogy magában a szubsztancialitásban (mint mozgó kontinuitásban) fedezzük fel az alapelvet; az itt kifejtett tényállás szempontjából mindegy, hogy maga Hérakleitosz látta-e ezt az összefüggést.

Nem véletlenül folyamodtunk a szubsztancia kifejezéshez. A tizenkilencedik század eleje óta a filozófiában olyan mozgás megy végbe, amely ki akarja küszöbölni a filozófiából a szubsztanciát. Nem annyira Hegelre gondolunk itt, hiszen az a törekvése, hogy a szubsztanciát szubjektummá változtassa át, végső soron nem kiküszöbölni akarja a filozófiából a szubsztancia fogalmát, hanem csak mozgásban, történelmien, az emberi nem szubjektumához kapcsolódva akarja felfogni ezt, bármily problematikus is ez a törekvés önmagában véve. Ennek a koncepciójának nem is volt széles és tartós utóhatása. Csak az újkantianizmus és a pozitivizmus oldja fel – ismeretelméleti beállítottsággal – a szubsztancia fogalmát; a szubsztancia- és a funkció-fogalom Cassirer-féle szembeállítása a pozitivizmus és a neopozitivizmus programjának is megfelel. Ezek a tendenciák láthatólag az új – főként természettudományos – ismeretek vívmányaira támaszkodnak, és ezért gyakran van igazuk, amikor a régi szubsztancia-felfogásokat – a vulgármaterializmusét, a biológiai vitalizmusét stb. – bírálják. De a kérdés lényegét mégis szem elől tévesztik. A szubsztancia mint a változásban való megmaradás ontológiai elve elveszti ugyan régi értelmét, és már nem kizárólagos ellentéte a kifejlésnek, de megújult és elmélyült érvényességet szerez, mivel a megmaradót a valóság reális komplexusaiban folyamatosan megőrződő, megújuló, kibontakozó tényezőnek fogják fel, s mivel a folyamatosság mint a komplexus benső mozgásformájának folyamatossága az elvont-statikus megmaradást a kifejlésen belül meglévő konkrét megmaradássá változtatja át. Ez már a szervetlen lét komplexusaira is érvényes, és a szervezetben és társadalomban a reprodukció elvévé emelkedik. Ha ilymódon az eddig statikus szubsztancia-fogalom dinamikussá változik át, ha a jelenségvilágot az egyesegyedüli szubsztancia kedvéért lefokozó fogalom az egymástól oly végletesen különböző dinamikus komplexusok szubsztancialitásává válik, akkor ez az át-

változás a tudomány minden új vívmányát jelezheti filozófiailag, egyszersmind azonban messzire űzheti a puszta szubjektivizmus, relativizmus stb. minden fajtáját. Ebből azonban az is következik – és ennek jelenlegi problémánk szempontjából döntő jelentősége van –, hogy a szubsztancia-fogalom többé már nincs kizárólagos ellentétben a történetiséggel, mint ez a legpregnánsabban Spinozánál látható. Ellenkezőleg: a megmaradásban való folyamatosság mint a mozgó komplexusok lételve ontológiailag hajlik a történetiséghez, mint magának a létnek az elvéhez.

De a mozgás örökléte sem elegendő ahhoz, hogy meghatározzuk a történetiség specifikus konkrétságát. A legáltalánosabb formában kifejezve: a történetiség nemcsak általában vett mozgást tartalmaz, hanem a változás meghatározott irányát is, olyan irányt, amely meghatározott komplexusoknak önmagukban és más komplexusok viszonyában bekövetkező minőségi változásaiban nyilvánul meg. Néhány előzetes megjegyzést kell itt rögtön tennünk, hogy elhatároljuk az eredeti és igazi ontológiai felfogást azoktól a tévutaktól, amelyeket a korábbi, többnyire metafizikának nevezett ontológia járt. Más összefüggésekben beszéltünk már röviden arról, hogy a fejlődésnek (és a továbbfejlődésnek) semmi köze – etikai, kulturális, esztétikai stb. értelemben vett – értékeléséhez. Az ilyen értékelések ontológiai szükségszerűséggel a társadalmi lét keretei között, a társadalmi lét folyamán jönnek létre, és speciális, fontos feladat lesz, hogy pontosan meghatározzuk ontológiai érvényüket, vagyis maguknak az értékeknek az ontológiai objektivitását. (Ez csak e fejezet későbbi összefüggéseiben, valóban konkrétan pedig csak az etikában történhet meg.) Ezeknek az értékeléseknek, hogy átmenetileg csak ezekről és ne magukról az értékekről beszéljünk, az itt tárgyalt, egészen általános értelemben vett történetiség ontológiájához még akkor sincs közük, ha elismerjük, hogy társadalmi eredetük szükségszerű, és hatásuk jelentős. Az irányt, az ütemet stb. is a közvetlenségtől megszabadított, egészen általános értelemben kell felfognunk. Ha a fejlődés ontológiai birodalmából egy esetleg évmilliárdokat igénybe vevő asztronómiai fejlődést kapcsolnak ki, akkor ugyanazt a hibát követhetik el, mint amikor egy csak órákig vagy percekig létező élőlénynél nem akarják tudomásul venni a fejlődést. Ez azonban az elutasításnak még kezdetleges,

könnyen legyőzhető, lényegileg antropomorfizáló módja. A valóság tudományos megragadása szempontjából azonban sokkal veszélyesebb, ha a fejlődés fogalmát ontológiailag megalapozatlan módon általánosítják, kiterjesztik vagy beszűkítik, korlátozzák. Különösen hangsúlyoznunk kell itt az „ontológiai" kifejezést. Némely fontos esetekben ugyanis a mindennapi tapasztalat *intentio rectá*-ja felmutathatja a fejlődés kétségbevonhatatlan tényeit, jóval mielőtt ezek tudományosan megalapozhatók volnának; a legjelentősebb példa erre nyilván a fajok filogenetikus fejlődése, amelyet a tenyésztők gyakorlata jóval azelőtt ismert, mielőtt még akár csak megkísérelték volna e fejlődés tudományos megragadását. De ennek az *intentio rectá*-nak, mint ezt Nicolai Hartmann bírálatában hangsúlyoztuk, még irányadó bizonyosságot sem tulajdoníthatunk. Szilárdan áll egy közvetlen, de kétségbevonhatatlan valóság talaján, s így megelőzheti, olykor ontológiailag helyesbítheti is a tudományos megismerést, de éppen mert a mindennapok intenciója, gyakran áthatják s így el is torzítják a mindennapok szükségképpen kialakult előítéletei. Már a közvetlenség szempontjából túl gyors vagy túl lassú tempójú fejlődés említett elutasítása is ebben az irányban hat. De még fontosabb, hogy a legkülönfélébb antropomorf elképzeléseket, amelyek a munkafolyamat megengedhetetlen általánosításából fakadnak, a tulajdonképpeni fejlődés kritériumaivá emelik. Főként arról van itt szó, hogy közvetlenül vagy közvetve teleológiai jelleget tulajdonítanak olyan mozgáskomplexusoknak, amelyek ontológiai szempontból nem teleológiai jellegűek. Ezeket a pusztán feltételezett, nem létező teleológiai tételezéseket, amelyek természetszerűen transzcendens, vallásos stb. jellegűek, alapelvekké emelik, és ezeknek kellene dönteniük arról, hogy vajon végbement-e valamely fejlődés és milyen jellegű ez ontológiai lényegét tekintve. Itt nem szállhatunk vitába az ilyen felfogások különböző következményeivel. Elég azt hangsúlyoznunk, hogy fejtegetéseink nemcsak a szervetlen és a szerves természetben, hanem a társadalomban is elutasítják a teleológia minden általánosított formáját, és érvényességi körét az emberi-társadalmi cselekvés egyedi aktusaira korlátozzák, amelyeknek legpregnánsabb formája, modellje a munka.

De magának a munkának a ténye és következményei teljességgel

sajátos struktúrát alakítanak ki a társadalmi létben. Mert noha valamely teleológiai tételezés minden terméke kauzálisan jön létre és kauzálisan hat, olyannyira, hogy kihatásaikban látszólag megszűnik teleológiai eredetük, mégis megvan az a csak társadalmilag létező sajátosságuk, hogy nemcsak ők maguk alternatív jellegűek, hanem kihatásaik is, amennyiben embereket érintenek, alternatívákat váltanak ki. Bármilyen csekély következményekkel jár is, mégis igazi az ilyen alternatíva, mert mindig magában rejti annak lehetőségét is, hogy átalakító módon visszahasson a szubjektumára. A magasabbrendű állatvilág látszólag analógiát kínál ehhez – például, hogy vajon egy oroszlán melyik antilopra veti magát –, de ennek éppen ontológiailag nincs semmi köze az igazi alternatívához, mert az ilyen „választás" tisztán biológiai marad és nem idézhet elő benső változásokat; létrejöttének folyamatai tehát a biológiai lét szintjén pusztán epifenomenálisak. A társadalmi alternatíva viszont, bármilyen mélyen gyökereddzék is a biológiai szférában, mint a táplálkozás vagy a szexualitás esetében, mégsincs bezárva erre a területre, hanem mindig magában foglalja az imént jelzett reális lehetőséget a választó szubjektum megváltoztatására. Természetesen – ontológiai értelemben – itt is fejlődés megy végbe, amelyben az alternatíva aktusának szintén megvan az a tendenciája, hogy visszaszorítsa társadalmilg a természeti korlátokat.

Ezzel elérkeztünk a társadalmi léten belüli objektív fejlődés egyik alapvető tényéhez. De hogy itt is helyes következtetésekre jussunk, újból és újból magukhoz a tényekhez, viszonylataikhoz és struktúráikhoz kell visszanyúlnunk, és egyetlen fellelt egyedi konstellációt sem szabad kritikátlanul másfajta tényállások sémájának elfogadnunk. Főként attól kell óvakodnunk, hogy voluntarista vagy szubjektivista módon értelmezzük az alternatíva elkerülhetetlenségét a társadalmi gyakorlaton belül. Az itt szükséges irányt talán a leginkább a marxizmus egyik központi kategóriájának, az értéknek a rövid elemzése adhatja meg. Láttuk, hogy az érték mint a használati érték és a csereérték egysége gazdaságilag magában foglalja a társadalmilag szükséges munka tételezését is. És az emberiség gazdasági fejlődésének vizsgálata egészen világosan mutatja, hogy a társadalmiság kibontakozásával, a természeti korlátok visszaszorításával párhuzamosan egyrészt szakadatlanul és folyvást

fokozódó ütemben növekszik a megalkotott értékek mennyisége, másrészt éppilyen szakadatlanul csökken az előállításukhoz társadalmilag szükséges munka. Gazdaságilag ez annyit jelent, hogy az értékek összegének növekedésével egyidőben állandóan csökken az egyes termékek értéke. Ezzel adva van egy olyan fejlődési irány, amely a termelés növekvő társadalmiságát nem egyszerűen a termékek növekedésében fejezi ki, hanem egyúttal az előállításukhoz társadalmilag szükséges munka csökkenésében is.[53] Itt kétségkívül a társadalmi léten belül végbemenő objektív és szükségszerű fejlődésről van szó, amelynek ontológiai objektivitása független marad mind az ezt ténylegesen előidéző egyedi aktusok intencióitól, mind pedig az összes értékeléstől, amelyet az emberek a legkülönfélébb nézőpontokról, a legkülönfélébb indítékok alapján e fejlődésről kimondanak. Tehát a társadalmi lét benső fejlődési tendenciájának egyik objektív ontológiai tényével állunk szemben.

Az a megállapítás, hogy az ilyen fejlődés objektív és teljesen független az emberek értékelő magatartásától, a gazdasági értéknek és kibontakozása tendenciáinak fontos ontológiai tulajdonságát jellemzi. Ezt az objektivitást tehát rögzíteni kell, noha – vagy mert – ezzel magát az ontológiai jelenséget még távolról sem fejtettük ki tökéletesen. Korántsem véletlen, hogy ezt – csaknem minden nyelven – értéknek nevezik. Ugyanis az a tudattól független, objektív, társadalmilag reális viszony, amelyet itt az „érték" műszóval jelölünk, ennek az objektivitásának a csorbítása nélkül – végső soron, persze csak végső soron – egyúttal mindazoknak a társadalmi viszonyoknak az ontológiai alapja is, amelyeket értékeknek szoktunk nevezni, és így azoknak a társadalmi érvényű magatartásmódoknak is, amelyeket értékeléseknek hívunk. A társadalmilag objektív létnek és objektív megalapozottságú értékviszonynak ez a dialektikus egysége abban a tényben gyökeredzik, hogy mindezek az objektív viszonylatok, folyamatok stb. az őket megvalósító emberi-egyedi aktusok intencióitól függetlenül őrződnek meg és hatnak ugyan, de csak ezek megvalósulásaiként jönnek létre és csak úgy fejlődhetnek tovább, ha visszahatnak további emberi-egyedi aktusokra. Ha a társadalmi lét sajátosságát meg akarjuk érteni, akkor meg kell értenünk és rögzítenünk kell ezt a kettősséget: hogy a speciális képződmények és folyamatok egyidejűleg füg-

gőek és függetlenek azoktól az egyedi aktusoktól, amelyek közvetlenül előidézik és továbbviszik őket. A társadalmi lét félremagyarázásai többnyire abból fakadtak, hogy egyetlenné vagy abszolút uralkodóvá fújták fel valamelyik tényezőt, holott ezek csak kölcsönhatásukban reálisak. Marx ezt mondja: „Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között csinálják."[54] Ezen a helyen Marx főként a hagyományok hatásával foglalkozik. Világos azonban, hogy a „körülményeket" filozófiailag egészen általános értelemben fogja fel. Nincsenek ugyanis nemkonkrét alternatívák; ezek sohasem választhatók el (legtágabb értelemben vett) hic et nunc-juktól. De éppen e konkrétság miatt, amely az egyes embernek és cselekvése társadalmi körülményeinek szétválaszthatatlan együttműködéséből fakad, minden egyes alternatív aktus egy sor olyan általános társadalmi meghatározást tartalmaz, amely a belőle eredő tett folytán – a tudatos szándékoktól függetlenül – továbbfejlődik és hasonló szerkezetű új alternatívákat idéz elő, olyan oksági láncolatokat hoz létre, amelyeknek törvényszerűségei szükségképpen túlhaladnak az alternatívák intencióin. A társadalmi lét objektív törvényszerűségei tehát elválaszthatatlanul kapcsolódnak alternatív jellegű egyedi aktusokhoz, egyúttal azonban ettől független társadalmi szigorral rendelkeznek.

Ez a függetlenség azonban ismét dialektikus. Pregnánsan nyilatkozik ez meg a jelenség és a lényeg dialektikájában (itt persze állandóan szem előtt kell tartanunk, hogy a materialista dialektika a jelenségben valami létezőt lát, nem pedig mintegy a lét ellentétét). Az alternatíva egyedének, szubjektumának dialektikus kölcsönös vonatkozása az általánoshoz, a társadalmilag törvényszerűhöz sokrétűbb és tarkább jelenségsort alkot, éppen mert a társadalmi lényeg csak az elvileg egyéniesített emberek közegében nyilatkozhat meg. (Azokról a specifikus problémákról, amelyek ebből a tényállásból fakadnak, csak művünk második részének tárgyilag differenciáltabb összefüggései közt beszélhetünk behatóbban.) Itt még csak a társadalmi lét egy másik olyan szerkezeti problémájára kell röviden utalnunk, amely a lényeg–jelenség viszonynak erre a sajátosságára meghatározó befolyást gyakorol: az egész és a rész reflexiós viszonyára. A szervetlen természetben fennálló általános on-

tológiai helyzet már a szerves természet területén minőségi változáson megy át; felmerülhettek véleményünk szerint megokolatlan kételyek azzal kapcsolatban, hogy vajon például az állatok szervei felfoghatók-e részeknek. Mindenesetre olyan specifikációval és differenciálódással, önálló élettel, olyan – persze igen viszonylagos – önállósággal rendelkeznek, amely a szervetlen világban nem fordulhat elő. De mivel csak össz-szervezetben betöltött funkciójukban és e funkciójuk következtében létezhetnek és termelhetik újra viszonylagos önállóságukat, mégis, ontológiailag fejlettebb fokon, megvalósították a résznek az egészhez fűződő reflexiós viszonyát. A társadalmi létben ez a helyzet tovább fokozódik: ami a biológiai létben – legalábbis első közvetlenségében – egész volt, a magát újratermelő organizmus itt résszé válik, a társadalom egészén belül. Az önállóság fokozódása nyilvánvaló, mert biológiai értelemben minden ember szükségképpen egész. Az ontológiai probléma azonban abban áll, hogy éppen ez az önállóság válik a társadalmi értelemben vett részjelleg hordozójává: az ember, amennyiben ember és nemcsak tisztán biológiai élőlény, ami a valóságban sohasem fordul elő, végső soron – noha persze más létokokból kifolyólag és ezért másféleképpen – éppúgy nem oldható el a konkrét társadalmi totalitásától, mint a szerv a biológiai totalitástól. A különbség abban rejlik, hogy a szerv létezése elválaszthatatlan attól a szervezettől, amelyhez tartozik, de ez az elválaszthatatlan összefüggés – minél fejlettebb a társadalmiság, annál inkább – csak az általában vett társadalomra vonatkozik és konkrétan sok variációt tesz lehetővé. A természeti korlátokat itt is visszaszorították, mert a primitív ember számára még halálos ítélettel volt egyenlő, ha kitaszították a társadalmából. Az emberi élet növekvő társadalmisága mindenesetre sok egyénben olyan illúziót kelt, mintha független volna általában a társadalomtól, mintha elszigetelt atomként létezne. Már a fiatal Marx is tiltakozott a radikális ifjúhegeliánusok ilyen nézetei ellen.[55] Másutt pedig az egyének önállóság-illúzióit abból vezeti le, hogy a kapitalista társadalomban, a renddel, a kaszttal stb. ellentétben „az életfeltételek véletlenszerűek az egyén szempontjából", tehát ismét abból, hogy a fejlettebb társadalmiságok specifikus öntörvényűsége megerősödött, visszaszorultak a természeti korlátok.[56]

Ez a tárgyilag szükséges kitérő visszavezet bennünket ahhoz, hogy az értékproblémát a társadalmilag szükséges munka változásával összefüggésben jobban megértsük. Az össz-összefüggésnek csak egyik oldala az, ami az általánosan felfogott értéktörvényben mint az árutermeléshez társadalmilag szükséges munkaidő mennyiségi csökkenése nyilvánul meg; kiegészíti ezt, hogy az embernek mint egyedi lénynek a képességei fejlődnek. Marx az úgynevezett *Nyersfogalmazvány*-ban így fejti ki ezt a kétoldali összetartozóságot: az érték vagy az általa képviselt gazdagság „minden formában dologi alakban jelenik meg, akár tárgy, akár olyan tárgy közvetítette viszony, amely az egyénen kívül és esetleg az egyén mellett fekszik . . . In facto azonban, ha a bornírt polgári formát lehántjuk, mi más a gazdagság, mint az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemes csere által létrehozott egyetemessége? Az ember uralmának teljes kifejlődése a természet erői, vagyis mind az úgynevezett természet, mind pedig saját természete felett? Alkotói adottságainak abszolút kimunkálása, amihez nincs más előfeltétel, mint a megelőző történelmi fejlődés, amely ennek a fejlődésnek a totalitását, vagyis minden emberi erőnek mint olyannak a fejlődését nem egy *eleve megadott* mércéhez mérve, öncéllá teszi? ahol az ember nem valami meghatározottságban termelődik újra, hanem totalitását termeli? Nem arra törekszik, hogy az maradjon, amivé kifejlett, hanem a kifejlés abszolút mozgásában leledzik?"[57] Világos, hogy itt lényegileg objektív fejlődéssel van dolgunk, de egyúttal az is éppilyen világos, hogy az itt létrejövő, kibontakozó tény, az emberi képességek és szükségletek kifejlődése minden értéknek és az érték objektivitásának objektív alapja. Értékről csak a társadalmi léten belül beszélhetünk; a szervetlen és a szerves létben végbemenő fejlődés kitermelheti ugyan e létek fejlettebb formáit, de tisztán verbális eljárás volna, ha értéknek jelölnék azt, ami kibontakozott. A társadalmi lét fejlődése viszont ontológiailag primér formájában, a gazdaság (a munka) területén előidézte az emberi képességek továbbfejlődését, és csak ezért juthatott eredménye mint az emberi nem öntevékenységének eredménye, objektív létezésével együtt, ettől elválaszthatatlanul értékjelleghez.

Ha ugyanis bármilyen tetszés szerinti értéket végső ontológiai

alapja szerint vizsgálunk, akkor az erre irányuló intenció feltétlenül az emberi képességek kibontakozásában leli meg adekvát tárgyát, és úgy fogja találni, hogy ez magának az emberi tevékenységnek az eredménye. Tisztán ontológiai értelemben tulajdonítunk itt a munkának és az emberek ígylétére gyakorolt – közvetlen vagy közvetett – következményeinek elsőbbséget más tevékenységi formákhoz képest. Vagyis a munka, főként genetikusan, kiindulópontja az ember emberréválásának, képességei kialakulásának, és itt sohasem feledhetjük el az ember uralmát önmaga fölött. Nagyon hosszú időn át továbbra is a munka e fejlődés egyetlen területe, és az ember összes többi tevékenységi formái, amelyek a különböző értékekhez kapcsolódnak, csak akkor mutatkozhatnak önállóan, ha a munka már viszonylag magas szintet ért el. Nem vizsgáljuk itt, hogy mennyiben kapcsolódnak később is a munkához, jelenleg csak ez az ontológiai elsőbbség a fontos, amelynek, mint ezt mindig ismételnünk kell, semmi köze sincs az értékhierarchiához. Kizárólag arról van szó, hogy az emberinek a birodalmát éppen az alkotja, ami, emberileg szólva, a munkában, a munka után jön létre, és ezen a szférán alapulnak, közvetlenül vagy közvetve, az összes értékek.

De az ontológiai összefüggésnek ez a megállapítása a mi problémánkat sem meríti ki. Nem véletlenül utaltunk nyomatékosan utolsó kitérőnkben a társadalmi létben megvalósuló jelenség–lényeg-viszonyra. Az értékkérdés ugyanis sokkal egyszerűbb volna, ha éppen ez a viszony nem fölöttébb paradox, ellentmondásos módon nyilvánulna meg, már ezzel is azt jelezve, hogy a társadalmi lét egyik középponti, fölöttébb tipikus és jellegzetes viszonyával van dolgunk. Az imént idézett helyhez közvetlenül kapcsolódva Marx e komplexus kapitalista megjelenésmódját a következőképpen írja le: „A polgári gazdaságtanban – és a termelés ennek megfelelő korszakában – az emberi bensőnek ez a teljes kimunkálása teljes kiürülésnek, ez az egyetemes tárgyiasulás totális elidegenedésnek mutatkozik, és minden meghatározott egyoldalú cél lerombolása oda vezet, hogy az öncélt egy teljesen külsődleges célnak áldozzák fel."[58] Ha a jelenségnek és a lényegnek ezt a viszonyát egyrészt az érték és a gazdagság kapcsolatában, másrészt az emberi képességek kifejlődésében helyesen akarjuk megérteni (mint láttuk, ez a két tényező elválaszthatatlanul egybeforrt komplexust alkot),

akkor abból kell kiindulnunk, hogy a jelenség nemcsak éppolyan társadalmi létező, mint a lényeg, hanem ugyanaz a társadalmi szükségszerűség hordozza is őket, és mindketten e társadalmi-történelmi komplexus egymástól elválaszthatatlan alkotóelemei.

Ezen az egységen belül azonban fölöttébb fontos létkülönbségek támadnak köztük, amelyek lét-ellentétekké fokozódhatnak. Magában az értéktörvényben az az egyedi aktusokból szintetizált általánosság dominál, amely meghatározza a társadalmi fejlődés fajtáját, irányát, ütemét stb. Ez ellen az egyes ember csak úgy lázadhat, hogy elbukik, sőt, lázadása nagyon könnyen donquijote-szerű groteszk karikatúrába csaphat át. Ez persze nem zárja ki a forradalmi átalakulásokat, amelyek a maguk részéről szintén megszámlálhatatlanul sok egyedi aktus szintézisei, ezek azonban az egészből indulnak ki és az egészre irányulnak. A forradalmak természetesen határesetek, amelyek nemcsak a tömegek akcióit feltételezik, hanem valami benső problematikát is az objektív fejlődési tendenciákon belül. De – éppen ennek az objektív szférának a szemszögéből – olyan fontos esetek is adódnak, amikor az esetleg tömegessé fokozódó ellenállás minőségi struktúra- és mozgás-változásokat idézhet elő ebben a szférában. Gondoljunk arra, hogy a relatív értéktöbblet, amelynek benső sajátossága sokkal társadalmibb, mint az abszolúté, a munkásosztály ellenállásának következtében jött létre, tehát nem egyszerűen a kapitalista gazdaság benső hajtóerőinek benső dialektikája folytán, hanem az osztályharc eredményeképpen. Itt magasabb minőségbe átcsapva valósul meg a társadalmi létnek az a már hangsúlyozott ontológiai ténye, hogy a munkaidőnek csak maximuma és minimuma van „tisztán gazdaságilag" meghatározva, de mindenkori konkrét állását a harc és az erőszak dönti el.

Az itt leírt jelenségvilág viszont sokkal közvetlenebbül és egyenlőtlenebbül avatkozik be az egyes emberek személyes életébe; a kiüresedés, az elidegenedés stb. sokkal intimebben kapcsolódik az egyes emberek egyéni jellemvonásaihoz, sőt gyakran szorosabban függnek az – itt lehetséges – egyéni döntésektől, tettektől, stb., mint az emberi képességek általános fejlődése, amely többnyire az egyének háta mögött, társadalmi értelemben öntudatlanul megy végbe. Itt nem foglalkozhatunk behatóan ennek az egységesen kétarcú folyamatnak a – később tárgyalandó – részleteivel, annyit

azonban máris megállapíthatunk, hogy a jelenség-szféra sokkal nagyobb objektív mozgásteret kínál az egyéni cselekvés számára, mint a lényeg szférája, és hogy hatása kevésbé sűrű, kevésbé kényszerítő, mint emezé. A jelenség-szférának ez a viszonylag fellazított volta olyan állásfoglalások, magatartásmódok lehetőségét tárja fel, amelyek a maguk módján – természetesen többnyire igen távoli, bonyolult, rejtett közvetítéseken keresztül – visszahatnak a társadalmi-történelmi össz-történésre.

Ezt a kérdést is csak konkrétabb fokon tárgyalhatjuk részletesen. Itt az ilyen ismeretszerű és közvetlen cselekvésbe átmenő állásfoglalásoknak csak néhány típusára utalhatunk röviden, de máris hangsúlyoznunk kell, hogy a differenciálódás bizonyos tipológiát mutat ugyan, de ez a történelmi fejlődés különböző fázisaiban a mindenkori gazdasági formáció struktúrájának, növekedési tendenciáinak megfelelően nagyon különböző jellegű lehet. Az imént idézett, egymást kiegészítő helyekhez fűzött záró megjegyzéseiben Marx a lényeg és jelenség egységében felfogott összfolyamat megítélésével és értékelésével foglalkozik. Ezért hangsúlyozza itt is az összfolyamat ontológiai elsőbbségét; Marx elméletileg mindig bírálja a fejletlenebb múlt mindenféle romantikus istenítését, azt, hogy ezt a múltat gazdaságilag vagy történetfilozófiailag objektíve magasabb fejlődési fokok ellen játsszák ki. De itt is, ahol ezt nagyon határozottan teszi, utal az általunk jelzett ellentmondásosságra: „Ezért egyrészt a gyermeki ókori világ magasabbrendűnek látszik. Másrészt az is mindenben, ahol zárt alakot, formát és adott elhatárolást keresünk. Az antik világ kielégülés korlátolt álláspontot; a modern világ viszont kielégületlenül hagy, illetve ahol önmagában kielégültnek látszik, ott *közönséges*."[59] Már az a tény is, hogy a kapitalizmuson belüli kielégülést Marx közönségesnek nevezi, azt mutatja, hogy Marx az összfolyamaton belül mindig középpontinak tartja ugyan az objektív elv társadalmi-történelmi ontológiai elsőbbségét, egyúttal azonban sohasem felejti el, hogy az egész ilyen tagadhatatlan progresszivitásának megjelenésmódja – más szinten, de ugyancsak objektíve – teljességgel ellentétes viszonyban is állhat ezzel az egésszel, amiből más – szintén objektív megalapozottságú – ítéletek és cselekvések fakadhatnak. Aki figyelmesen követi az eredeti felhalmozás kifejtését, amelyről már

beszéltünk, az lépten-nyomon találkozni fog ezzel az ellentétességgel.

Engels a *Filozófia nyomorúságá*-hoz írott késői bevezetésében élesen fogalmazza meg ugyanezt az ontológiai álláspontot. Ricardónak azokról a radikális követőiről beszél, akik Ricardo értéktöbblet-elméletéből közvetlenül szocialista következtetéseket vontak le, amelyek, mint Engels helyesen megjegyzi, „gazdaságtani szempontból formailag helytelenek"; ezzel azt az ellentétet hangsúlyozza, amely az ő moralizáló érvelésük és Marx gazdasági érvelése között áll fenn. A morális problémának, mondja Engels, „egyelőre" semmi köze sincs a gazdaságtanhoz, de azután így fejezi be kritikáját: „De ami gazdaságtani szempontból formailag helytelen, az azért még világtörténelmileg helyes lehet", és utal arra, hogy gazdaságtani struktúrák és tendenciák általános morális elítélése tartalmazhatja – gazdasági – tarthatatlanságukat is. „A formális gazdasági tévedés mögött tehát nagyon is igaz gazdasági tartalom rejtőzhet."[60] Módszertanilag nagyon hasonló módon tárgyalja Engels az őskommunizmus felbomlását is. Itt is főként azt hangsúlyozza, hogy a társadalmi lét ontológiájának álláspontjáról elsődleges mozzanat e felbomlás szükségszerűsége és haladó volta, de rögtön hozzáfűzi, hogy a gazdasági lényegnek ez az előrehaladása „eleve degradációnak" látszik, „bűnbeesésnek a régi nemzetségi társadalom egyszerű erényes magaslatairól. A legalantasabb érdekek – közönséges kapzsiság, brutális kéjvágy, piszkos fösvénység, a köztulajdon haszonleső elrablása – szentelik fel az új, civilizált osztálytársadalmat; a leggyalázatosabb eszközök – lopás, erőszaktétel, alattomosság, árulás – aknázzák alá és buktatják meg a régi osztálynélküli nemzetségi társadalmat."[61] És maga a történelem bizonyítja, hogy itt nem csupán morális értékítéletről, valami – bizonyos körülmények között – pusztán szubjektív dologról van szó, hanem, akárcsak a korábban említett esetekben, olyan reakciókról, amelyek társadalmi hatalommá is növekedhettek. Világosan látható ez, ha az „aranykor" kiirthatatlan mítoszára és arra gondolunk, hogy miként hatott ez sok eretnekmozgalomtól kezdve egészen Rousseau-ig és Rousseau-nak a radikális jakobinusokra gyakorolt hatásáig. Ez a történelmi szükségszerűség a formációk tisztán objektív változásában is igazolódik. Míg az őskommunizmus felbomlása mint antik

rabszolgaság, továbbá mint feudalizmus és kapitalizmus a gazdasági-társadalmi haladás elvének bizonyul, addig az eredeti közösségek megmaradása az „ázsiai termelési módokban" a stagnáció elvévé válik; ez azonban, mellesleg megjegyezve, korántsem produkált kevesebb borzalmat és megvetendő dolgot, mint az európai feltörekvő vonulat. A példákat vég nélkül szaporíthatnánk, erre azonban nincs szükség, mivel, reméljük, kielégítően megvilágítottuk már az objektív fejlődés és a belőle szükségképpen létrejövő ellentétes értékformák ilyen ellentmondásos összefüggésének legfontosabb mozzanatait. Ezt a problémakört csak akkor boncolhatjuk tovább, ha a társadalom ontológiai történetiségének elemzése során rátérünk az egyenlőtlen fejlődés Marx számára oly fontos kérdésére. Mindaz, amiről itt beszéltünk, csak része ennek a marxizmus szempontjából központi jelentőségű kérdéskomplexusnak.

Az eddigi, mégoly ideiglenes és tökéletlen fejtegetések máris nagyon fontos és alapvető tényeket világítanak meg: azt, hogy az olyan vonatkozási formák, mint a fejlődés, a haladás stb. a komplexusoknak elemeikkel szembeni ontológiai elsőbbségéhez kapcsolódnak. A történelem csak komplexus lehet, mert olyan konkrét szerkezeti elemei, mint amilyen a struktúra, a struktúraváltozás, az irány stb. csak komplexusokon belül lehetségesek. Amíg az atomot elementáris, oszthatatlan létezőnek fogták fel, nemcsak maga az atom, hanem az ilyen entitások együttes hatása is szükségképpen elvileg történelmietlen maradt; csak azóta beszélhetünk az atomban valódi folyamatokról, amióta a modern fizika felfedezte, hogy az atom dinamikus komplexus. A megismerés a szervetlen világ teljes területén hasonló helyzetben van: amikor Kant és Laplace elméleteiben felmerül valamiféle asztronómiai történetiség, akkor ennek – mindegy, mennyire tudatosították ezt módszertanilag – az a felismerés az alapja, hogy a naprendszer a maga alkotóelemeivel: komplexus, és ennek mozgásai, változásai stb. határozzák meg az „elemek" létét és kifejlését, nem pedig megfordítva; éppígy a földet mint komplexust kell megismerni, hogy létszerű megalapozottsághoz jusson az a tudás, amelyet geológiának nevezünk. A szerves lét területén még nyilvánvalóbb ez a tényállás; a sejt például mint „elem" sohasem játszhatta módszertanilag azt a szerepet, amelyet a szervetlen világban az atom, mert maga is komplexus.

A szerves lényeknek már keletkezése és elmúlása is szükségképpen kicsiben lezajló történelmi folyamatnak bizonyul; Lamarck és Darwin óta a fajok filogenetikus fejlődése már nagystílű történelmi folyamatként jelenik meg. Magától értetődik, hogy a társadalmi lét szintjén még magasabban bontakozik ki a történelem, mégpedig abban a mértékben, ahogy a társadalmi kategóriák mindinkább eluralkodnak a pusztán szerves-természeti kategóriák fölött. Teljes mértékben történelemnek fogható fel például a fajfenntartás fejlődése a sejtosztódástól a magasabbrendű állatok szexuális életéig, de első pillantásra nyilvánvaló, hogy az emberi szexualitás története, a házassággal, az erotikával stb., társadalmi meghatározottságainak komplexusából meríti összehasonlíthatatlan fensőbbségét, gazdagságát, differenciáltságát, árnyaltságát, azt a képességét, hogy minőségileg újat hozzon létre.

Ebben ennek az új létmódnak az ontológiai sajátossága nyilatkozik meg. A komplexus mint a történetiség általános alapja továbbra is megmarad, de a komplexusok jellege radikálisan megváltozik. Legelőször emlékeztetünk a komplexusok elhatárolásában mutatkozó labilitásra, ami a természeti korlátok visszaszorításának közvetlen következménye. Bármilyen jelentősen különböznek is stabilitásban a szervetlen és a szerves komplexusok, megvan az a döntő közös jellemvonásuk, hogy egyszer s mindenkorra természetileg adottak, vagyis valamennyi komplexus, a maga történeti fejlődésével, csak addig létezik, amíg megőrzi történetileg adott formáját, és csupán ezen az adottságon belül mozoghat; a magasabb szervezetek születése és halála világosan kifejezi az átváltozásnak ezt a korlátját. A társadalmi élet komplexusainak viszont, mihelyt felülkerekedtek természetiségükön, önmagukat reprodukáló létük van ugyan, de ez – ismét fokozódó mértékben – meghaladja az eredetileg adott állapot egyszerű reprodukcióját; a bővített újratermelés elé állíthatnak ugyan a termelési viszonyok társadalmi korlátokat, ezek azonban minőségileg különböznek attól a megrekedéstől, lehanyatlástól és végtől, amelyet a szerves természetben az öregedés és a halál képvisel. Két vagy több törzs egyesülhet, egy törzs kettéágazhat stb., és az újonnan létrejövő komplexusok ismét teljes értékű komplexusokként reprodukálódnak. Természetesen le is tűnhetnek törzsek, nemzetek stb., ennek a folyamatnak azon-

ban semmi köze sincs a szerves életben bekövetkező halálhoz; még teljes kiirtásuk is társadalmi aktus. De normális körülmények közt a szétágazásokból, egyesülésekből, hódításokból stb. olyan új komplexusok keletkeznek, amelyek a reprodukció új vagy módosított folyamatait új struktúrájukból és ennek dinamikus lehetőségeiből bontakoztatják ki.

Ennek a teljesen új helyzetnek fontos előfeltétele – erre korábban utaltunk már –, hogy az ember csak társadalomban létezhet ugyan, de ennek – léttörténetileg – nem kell feltétlenül azonosnak lennie azzal, amelyhez születése révén, természetileg tartozik. Az ember persze természetileg biológiai komplexus és így rendelkezik a szerves lét minden tulajdonságával (a születéssel, a növekedéssel, az öregedéssel, a halállal). De bármennyire megszüntethetetlen is ez a szerves lét, az ember biológiai létét is túlnyomórészt és fokozódó mértékben a társadalom határozza meg. Amikor a modern biológusok ki akarják dolgozni az ember és az állat közti különbséget és – mint például Portmann – utalnak arra, hogy a gyerek lassan fejlődik ki és sokáig gyámoltalan és képtelen arra a fajtaszerű önállóságra, amely a fiatal állatokra röviddel születésük után jellemző, akkor az ilyen sajátosságokat az ember biológiai tulajdonságainak akarják feltüntetni. Első pillantásra ez talán némiképpen meggyőzőnek látszik. De hozzá kellene ehhez tenni, hogy az embernek ezek a biológiai sajátosságai végső soron mégis társadalmi termékek. Ha az az állatfajta, amelyből az ember kifejlődött, biológialag akár csak hasonló jellegű lett volna, mint ahogy Portmann az embereket leírja, akkor kétségkívül hamar elbukott volna a létért folytatott harcban. Az újszülöttek lassabb fejlődését biológiailag is csak az a – mégoly primitív, mégoly labilis – biztonság garantálhatja, amelyet a legeslegkezdetlegesebb munkára alapozott társadalom kínál. Ilyen fejlődési ütem az állatnál teljesen értelmetlen volna és ezért sohasem jöhet létre. Csak a kialakuló emberrel szemben támasztott új, nagy, társadalmiságból fakadó követelmények (egyenes járás, beszéd, munkára való alkalmasság) teszik szükségessé a fejlődésnek ezt a lassúságát, és a társadalom ennek megfelelően megteremti megvalósulásának feltételeit. Ennek a genézisnek a társadalmi jellegén mitsem változtat, hogy ez biológiailag csak sok tízezer év folyamán rögződhetett, és azon sem, hogy ami-

kor az embereknek ez a biológiai sajátossága öröklött tulajdonságok sorává vált, akkor már specifikus biológiai változások nélkül is folyvást tovább tolódhat ki a „kész" állapot, a társadalmi lét növekvő követelményeinek parancsára. Ez a tendencia nagyon világosan megmutatkozik már akkor is, ha csak kevéssel primitívebb társadalmi formákat futólag összehasonlítunk a jelennel. E fejtegetések természetesen nem foglalkozhatnak kritikailag a biológia problémáival. Mivel azonban az ember biológiai léte a társadalmi lét ontológiájának alapvető mozzanata, és mivel a marxizmus előtti és az antimarxista gondolkodás a társadalmi kategóriáknak többnyire csak formális analógiák segítségével kieszközölhető, megengedhetetlen „biologizálásával" összezavarta a társadalmi lét megértését és helyes megragadását – e törekvések láncolata Menenius Agrippa arisztokratikusan pártos meséjétől Spenglerig, Jungig stb. terjed –, legalább egy példával utalnunk kellett az ilyen módszer tarthatatlanságára.

Mindenesetre a társadalmi folyamatok alapvető struktúrájának látszik, hogy közvetlenül az egyes ember alternatív módon determinált teleológiai tételezéseiből indulnak ki, de mivel ezek a teleológiai tételezések kauzális lefolyásúak és a társadalmi komplexusoknak és totalitásuknak ellentmondásosan egységes kauzális folyamatába torkollnak, általános törvényszerű összefüggésekre vezetnek. Az így kialakuló általános-gazdasági tendenciák tehát mindig egyedi aktusok olyan szintézisei, amelyeket maga a társadalmi mozgás hajt végre, s amelyek így olyannyira tisztán társadalmi-gazdasági jellegűek, hogy az egyes emberek többsége, anélkül hogy szükségképpen világos tudata volna erről, tipikusan jellemző módon reagál a mindenkor tipikus körülményekre, tényállásokra, esélyekre, Az ilyen mozgások szintetizáló eredője az összfolyamat objektivitásává emelkedik. Ismeretes, hogy az egyes mozgásoknak és a belőlük összeálló összfolyamatnak ilyen viszonya alkotja annak létalapját, amit statisztikai módszernek szoktak nevezni. Bolztmann óta magától értetődik a fizikában, hogy az ilyen mozgáskomplexusokban kell látni a tulajdonképpeni jelenséget, és klasszikus felfedezése szempontjából egyremegy, hogy milyenek az egyes molekuláris mozgások, amelyeket önmagukban véve megismerhetőknek tart. Átlagtól való eltéréseikből származik az, amit a statisztikai

törvényszerűségek matematikai megfogalmazásaiban szórásoknak neveznek. Ha az ilyen összefüggések vizsgálatakor az egyszerű ontológiai tényből indulunk ki, akkor tiszta abszurditásnak tűnik az a hosszú időn át uralkodó, de ma már szerencsére csak a matematikailag fetisizált neopozitivizmus különcei által képviselt nézet, amely szerint a statisztikai törvényszerűség vagy tendencialitás kizárólagos ellentétben áll a kauzalitással. A tipikus egyedi kauzális sorok tényszerű szintézise éppolyan kauzális, mint maguk ezek a sorok, még ha egyesülésük egyébként megismerhetetlen, új összefüggéseket hoz is napfényre. Ez a jellegzetesség onnan származik, hogy a statisztikai módszer a komplexusok mozgásában nyilvánítja ki a specifikus kauzalitást.

Az itt kifejtett helyzet, nevezetesen az, hogy csak az „elemek" tipikus mozgásai jönnek számításba az összfolyamat megismerésének szempontjából, természetesen csupán a statisztikai törvényszerűség klasszikusan egyszerű esete. Itt nem mélyülhetünk el a szervetlen természet problémájában, de már a szerves természet világában nyilvánvaló, hogy gyakran általános és általánosságuk szempontjából lényegbevágó kölcsönhatások fölöttébb bonyolult képéről van szó. Ez még fokozottabb mértékben mutatkozik meg a társadalmi létben, már csak azért is, mert az ember mint a gazdaságitársadalmi összefüggések „eleme" maga is előrehaladó komplexus, amelynek önmozgásai közvetlenül gyakorlatilag lényegtelenek lehetnek ugyan a társadalmi fejlődés bizonyos törvényeinek a szempontjából, de emiatt még egyáltalán nem közömbösek a társadalom összfejlődésének a szempontjából. Ehhez járul, amit csak művünk második részében vizsgálhatunk konkréten, hogy a társadalom nemcsak az embereket sorolja, mint sajátosan meghatározott komplexusokat, az „elemei" közé, hanem ezenkívül olyan egymást keresztező, egymásba növő, egymással harcoló stb. részkomplexusokból is áll, mint amilyenek az intézmények, az emberek társadalmilag determinált egyesülései (osztályok), amelyek éppen létezésük különböző, különnemű dimenziói miatt döntően befolyásolhatják az összfolyamatot a maga valódi kölcsönhatásaiban. Így a totális folyamatoknak, döntő mozzanataik kölcsönhatásának megismerése szempontjából sokféle bonyodalom jön létre, amely azonban mitsem változtat az új módszernek, a komplexusok oksági

összefüggésének lényegén. E bonyodalmaknak csak az a következménye, hogy e módszerek, amelyek ontológiai alapvetésükben hasonlítanak a statisztikai módszerekhez, nem dolgozhatnak minden esetben kizárólagosan vagy akár csak túlnyomórészt mennyiségi statisztikával, hanem ezt gyakran kell alátámasztaniuk, kiegészíteniük, sőt pótolniuk valóságösszefüggések minőségi elemzéseivel.

Kétségbevonhatatlan, hogy az ilyen komplexus-mozgások megismerését általában véve rendkívüli módon elősegítette matematizálásuk, sőt bizonyos, hogy az itt létrejövő mennyiségi és mennyiségileg kifejezhető összefüggések matematikai kifejezése nélkül aligha jutottunk volna el az ilyen komplexus-összefüggések egzakt megismeréséig. Ebből azonban nem következik, hogy a tényszerűség ontológiai elsőbbségét mindig és tetszés szerint lehetne matematikailag egyneműsíteni. Más összefüggésekben utaltunk már arra, hogy a mennyiség és a minőség összetartozó reflexiós meghatározások, aminek az a szükségszerű következménye, hogy – a mindenkori dolog által – megszabott határokon belül a minőségi meghatározások tartalmi hamisítás nélkül kifejezhetők mennyiségileg is. De ez a lehetőség korántsem jelenti azt, hogy mennyiségi és mennyiségileg kifejezhető összefüggések minden matematikailag korrekt kifejezése szükségképpen igazi, valódi és fontos összefüggésekre bukkan. A neopozitivizmus bírálata során már eljutottunk odáig, hogy minden matematikailag megragadott jelenséget, mindenkori ontológiai sajátossága szerint, fizikailag, biológiailag stb. kellene értelmezni ahhoz, hogy a vizsgálat elérjen a valódi jelenségekig. Ez a követelmény a statisztikai módszerre is érvényes, de különösen hangsúlyoznunk kell még azt is, hogy csak a jelentős tények rögzítéséből kiinduló matematizálás képes valódi eredmények elérésére.

Anélkül hogy itt más határterületek problémakörét érintenénk, utalnunk kell a társadalmi létnél, különösképpen a gazdaságtannál arra, hogy maga az anyag, a saját dialektikájából kiindulva, tisztán mennyiségi kategóriákat alkot (főként a pénzt), amelyek közvetlenül a matematikai-statisztikai tárgyalás számára kész alapnak látszanak, de ha a gazdasági össz-komplexus keretein belül vizsgálják őket, akkor gyakran eltérítenek a leglényegesebb problémáktól, ahelyett hogy odavezetnének hozzájuk. (Marx gyakran beszél

arról, hogy a tiszta pénz-kifejezés értelmetlen, fogalom-nélküli, ha bonyolult gazdasági folyamatokról, például az újratermelésről van szó.) A szocialista országokban folyó vita a statisztikai módszerek mellett vagy ellen tisztára skolasztikus volt. Nevetséges volt, hogy hasznosságukat kétségbe vonták egy állítólagos marxista ortodoxia nevében, de nem volt kevésbé nevetséges, hogy a neopozitivista üresjáratot kritikátlan lelkesedéssel utánozni akarták. Ebben a kérdésben is érvényes, hogy a marxi gazdaságtan a politikai gazdaságtan bírálata, mégpedig, mint kimutattuk, ontológiai bírálata. Marx általános módszertana tartalmazza a komplexusok benső és külső mozgási törvényeinek összes elvi kérdéseit. (Gondoljunk az átlagprofitráta keletkezésére, a felhalmozásban megmutatkozó arány-törvényekre stb.). Mindig a mindenkor konkrét kérdésektől függ, hogy vajon átfordítható-e, és ha igen, akkor miként, mennyiben stb. fordítandó át ez az általános módszer a közvetlen matematikai statisztika formájába.

Bármilyen fontos legyen is ez a kérdés, mégis csupán a tudományos kifejezést érinti, nem pedig magát a dolgot. Ez arra a kérdéskomplexusra koncentrálódik, hogy milyenek önmagukban véve, ontológiailag az így felfedezett törvények. A polgári tudomány, különösképpen a német Ranke óta, ellentétet konstruál a törvény és a történelem között. Ez utóbbi állítólag olyan folyamat, amelynek kifejezett egyszerisége, egyedülálló volta, megismételhetetlensége stb. antinomikusan szemben áll a törvények „örök érvényességével". Mivel itt az ontológiai kérdést félretolták, az antinómia egymást kizáró szemléletmódok dualitására redukálódik és ezért mélyen tudománytalan. Ahol viszont a történelem törvényszerűsége felbukkan, mint Spenglernél vagy szelídítettebb formában Toynbee-nál, ott a törvény örök, „kozmikus" jellegű, és körforgásával megszünteti a történelem folyamatosságát, végső soron magát a történelmet is. Marxnál ellenben a törvényszerűség magának a társadalmi létnek a benső immanens törvényszerű mozgása. (Utaltunk már a lét különböző fokain lévő valamennyi mozgó komplexus történetiségének általános kérdéseire.) A társadalmi lét – történetileg – a szervetlen és a szerves világból emelkedett ki, de ezt az alapját ontológiai szükségszerűségből sohasem hagyhatja el. A munka az a középponti közvetítő tag, amely ezen a módon mind

energikusabban haladja meg a puszta természetszerűséget, és mégis megszüntethetetlenül benne gyökeredzik: „Ezért használati értékek képzőjeként, hasznos munkaként a munka az embernek minden társadalmi formától független létezési feltétele, örök természeti szükségszerűség, amely az ember és a természet közti anyagcserét, tehát az emberi életet közvetíti."[62] Így alakul ki a társadalmi lét egyedül objektív és egészen általános törvényszerűsége, amely annyira „örök", mint maga a társadalmi lét, vagyis szintén történelmi törvényszerűség, amennyiben a társadalmi léttel egyidőben keletkezik, de csak addig marad hatékony, ameddig ez a lét fennáll. Minden más törvény már a társadalmi léten belül történelmi jellegű. Hogy csak a legáltalánosabbat, az értéktörvényt vegyük, Marx főművének befejező fejezetében kimutatta genézisét. Persze az érték már magának a munkának immanens része, amennyiben az értéktörvény a munkaidő révén magával a munkával mint az emberi képességek kibontakozásával kapcsolódik össze, de implicite már ott is megtalálható, ahol az ember még csak hasznos munkát végez, termékei még nem válnak árukká, és az áruk eladásának és vételének megszűnése után is érvényben marad implicite.[63] Kibontakozott, explikált formáját azonban csak akkor kapja meg, amikor létrejön a használati érték és a csereérték reflexiós viszonya, s ezáltal a csereérték megkapja specifikus, tisztán társadalmi, minden természeti meghatározottságtól eloldott alakját. A gazdaságtan minden más törvénye, anélkül hogy kárt szenvedne törvényszerűsége, amely persze mint mozgó komplexusok törvénye tendenciajellegű, tisztán történelmi sajátosságú, mivel érvényrejutása és érvényben maradása bizonyos társadalmi-történelmi körülményektől függ, amelyek meglétét vagy hiányát nem vagy legalábbis nem közvetlenül maga a törvény idézi elő. A komplexus-törvényszerűségek ontológiai lényegében rejlik, hogy működésükben szükségképpen kifejeződik azoknak az egymáshoz képest különnemű viszonyoknak, erőknek, tendenciáknak stb. a különneműsége, amelyekből maguk a komplexusok fölépülnek, s amelyek kölcsönhatásban állnak a belülről hasonló jellegű és kifelé hasonlóképpen ható komplexussal. Ezért a gazdasági törvények többségének társadalmilag-történelmileg konkrétan körülhatárolt, történelmileg meghatározott módon kell érvényesnek lennie. Ontológiai szempontból tehát a tör-

vényszerűség és a történelmiség nem ellentétek, hanem inkább egy olyan valóság egymással szorosan összefonódó kifejezési formái, amely lényegét tekintve különböző különnemű, különneműen mozgó komplexusokból áll, és ezeket sajátságos, azonos jellegű törvényekben foglalja össze egységgé.

Ha a társadalmi lét Marx által kifejtett törvényszerűségét ebből az egyedül adekvát ontológiai szempontból vizsgáljuk, akkor semmivé foszlik valamennyi olyan előítélet, amely Marx világképének mechanikus-fatalista törvényszerűségéről és túl magasra csigázott, egyoldalú racionalizmusáról alakult ki. Maga Marx mindig következetesen valósította meg módszerében a valóságnak ezt a szemléletét. Ezt a problémakomplexust is helyesen mérlegelte elméletileg újból és újból, noha mint sok más kérdés esetében, nem jutott hozzá, hogy nézetét rendszerezőn és lezártan papírra vesse. Az ötvenes évekből származó, töredékben maradt nagy bevezetésében, amelynek módszertani nézeteivel részletesen foglalkoztunk már, ezt írja erről a teljesen vázlatos formában ránk maradt utolsó részben: *„Ez a felfogás mint szükségszerű fejlődés jelenik meg.* De jogosultsága van a véletlennek."[64] Már a véletlennek a törvények szükségszerűségén belül betöltött ilyen szerepe is csak logikai-ismeretelméleti szempontból egységes, mivel itt a véletlent – persze különböző rendszerekben különféle módokon – a szükségszerűség gondolati, esetleg kiegészítő ellentétének fogják fel. Ontológiailag nézve a véletlen, a valóság különneműségének megfelelően, rendkívül különböző módokon lép fel; lehet eltérés az átlagtól, tehát szórás a statisztikai törvényszerűségben, lehet két komplexusnak és törvényszerűségeiknek különnemű-véletlenszerű viszonya stb. Ehhez járul még mint a társadalmi lét különleges ismérve, az ennek közvetlenül alapjául szolgáló egyéni teleológiai tételezések alternatív jellege. E tételezéseknél ugyanis kiküszöbölhetetlenül adva van a véletlen sokrétű szerepe.

Vegyük ismét példának a legközpontibb s egyszersmind a viszonylag legegyszerűbb esetet, a munkát. Már az is megszüntethetetlen véletlenszerűséget fejez ki, hogy alapja az ember (a társadalom) és a természet anyagcseréje: egyetlen természeti tárgyban sem lehet tulajdonságainak, benső törvényszerűségeinek folytatásaképpen valami olyan törekvés, hogy mint munkaeszköz, nyersanyag

stb. használható (vagy használhatatlan) legyen emberi célok számára. Természetesen minden egyes teleológiai tételezés elengedhetetlen feltétele a munkán belül, hogy a tárgynak ezeket a tulajdonságait, törvényszerűségeit megfelelően megismerjék. Ez azonban nem küszöböli ki a véletlenszerűséget a kőnek a szoborhoz, a fának az asztalhoz való viszonyából; a kő és a fa itt olyan viszonylatokba kerül, amelyek természeti létükben nemcsak nem fordulnak elő, hanem egyáltalán nem is fordulhatnak elő, amelyek tehát természeti adottságuk szempontjából szükségképpen mindig véletlenszerűek, noha – ismételjük – fontos tulajdonságaik megismerése a sikeres munka elengedhetetlen feltétele. Érdekes, hogy ezt a viszonyt a hétköznapi nyelv pontosan fejezi ki: ahol valamely természeti tárgy mint olyan az esztétikai feldolgozás alapja – így a szobrászatban, az építészetben, az iparművészetben –, az „anyaghű" („materialecht") szónak fölöttébb pontos értelme van, mivel a produktumnak még technikailag egyébként hibátlan feldolgozás esetén sem kell feltétlenül anyaghűnek lennie; ahol viszont a közeg tisztára társadalmi jellegű – a nyelv, a zene hangrendszere –, ott fel sem merülhet ez a kérdés. A munkának és természeti alapjának ezt a sokrétű összefüggését még az is fokozza, hogy a munkát és technikáját az alapjául szolgáló emberi képességek és ismeretek, tehát tisztára társadalmi tényezők határozzák meg. E két tényező együttműködése érvényesül a munka fejlődésében. Éppen az alapvető előrelépéseket, a legfontosabb technikai újításokat és persze csak később bekövetkező tudományos megokolásaikat idézi elő nagyon sokszor konkrétan a véletlen; egyszersmind nagyon gyakran egyidejűleg, egymástól függetlenül lépnek fel, különböző helyeken. A társadalmi szükségszerűség tényezője alkotja ugyan az átfogó mozzanatot, de a természet vonatkozásában a véletlenszerűség mégis megmarad. Ehhez járul még, hogy az alternatíva mint minden egyes munkaaktus jellegzetessége szintén tartalmazza a véletlenszerűség mozzanatát.

Azt sem nehéz belátni, hogy minél fejlettebb egy társadalom, minél távolabbi és szétágazóbb közvetítések kötik össze a munka teleológiai tételezési aktusait tényszerű megvalósításukkal, annál inkább növekszik ezzel párhuzamosan a véletlen szerepe. A természeti anyagnak és társadalmilag meghatározott feldolgozásának vé-

letlen viszonya gyakran elhalványul ugyan, sőt, az egészen távoli közvetítésekben látszólag el is tűnik – például a jogrendben mint közvetítő mozzanatban –, de az egyes alternatívákkal járó véletlenszerűség növekszik; mégpedig minél elágazóbbak ezek az alternatívák, minél távolabb esnek magától a munkától, minél inkább szolgál arra a tartalmuk, hogy az embereket egy közvetítő aktus segítségével további közvetítésre bírja, annál inkább tapasztalható ez a növekedés. Az itt adódó konkrét problémákat csak magának a munkának az elemzésekor tárgyalhatjuk konkrétan. Itt csak azt kell ehhez hozzáfűznünk, hogy a társadalomban történelmileg szükségszerűen létrejövő közvetítő erők (intézmények, ideológiák stb.), minél fejlettebbekké válnak, és ennek megfelelően minél immanensebben tökéletesednek, annál inkább jutnak benső önállósághoz, amely – a gazdasági törvényszerűségektől való végső függőségük csorbítatlanul hagyásával – szakadatlanul hat a gyakorlatban és ezzel tovább fokozza a véletlenszerűségekkel megterhelt összefüggések mennyiségét és minőségét.[65] Ez a nyers vázlat csak nagyon tökéletlenül jelezheti a véletlen széles mozgásterét a gazdaság általános és objektív törvényeinek működtetésében; hiszen ezek a törvények a társadalmi fejlődésnek még számos más területét is átfogják.

Ezzel még távolról sem érkeztünk el a középponti kérdéshez. Ha most az osztályharccal akarunk röviden foglalkozni, akkor jelenlegi problémánkra kell szorítkoznunk. Mivel az osztályharc a társadalmi gyakorlatban mindig ugyanazon társadalmi valóság gazdasági törvényszerűségének és gazdaságon kívüli tényezőinek szintézise, itt kizárólag azon múlik minden, hogy a véletlen mozzanatai beavatkoznak-e és mennyire avatkoznak be a gazdasági törvények működésébe. Különböző helyeken utaltunk már arra, hogy maga a gazdaság teremti meg, rendezi el a gazdaságon kívüli erők mozgásterét. (A munkaidő meghatározása harc révén, relatív értéktöbblet mint az osztályharc terméke, eredeti akkumuláció, az elosztás bizonyos formái stb.) A gazdaságnak és a gazdaságon kívüli erőszaknak ebben az összefüggésében, ebben a kölcsönhatásában főként két dologról van szó: először is a gazdasági törvények végső soron, olykor az adott osztály-megmozdulásokat kudarcra kárhoztató kerülőutakon, de mégis érvényesülnek; a gazdasági formációk egy-

másutánjának és egymásból való kifejlődésének, az osztályharc bennük lehetséges fajtáinak nagy, alapvető tendenciáit szigorúan meghatározzák a gazdaság általános törvényei. Másodszor azonban az a meghatározottság nem terjedhet ki adekvát módon a folyamat részleteiig, egyedi konfliktusaiig. A véletlenszerűségek már vázolt nagy és sokoldalú mozgástere nemcsak az egyes alternatívák és összeütközések eldöntését befolyásolja, hanem sokkal mélyebben avatkozik bele az összfolyamatba, mivel az általános gazdasági törvények érvényesülése – alapvető jellegük módosulása nélkül – nagyon különböző, sőt ellentétes utakon haladhat, amelyek sajátossága azután visszahat az osztályharcra, ami ismét befolyásolja az általános gazdasági törvények megvalósulási módját stb. stb. Gondoljunk például arra, hogy a kapitalizmus létrejötte Angliában és Franciaországban egészen másképpen hatott a két ország agrárviszonyaira; ebből a polgári forradalmak egészen különböző lefolyási formái következtek, és ezek a maguk részéről közrejátszottak abban, hogy a két ország kapitalizmusában különböző struktúra-formák fejlődjenek ki.[66]

Az ontológiai elemzés tehát a logika és az ismeretelmélet számára paradoxnak látszó helyzetet eredményez, és ez, ameddig a logika és az ismeretelmélet talaján állva vizsgáljuk, megoldhatatlannak látszó antinómiákra vezethet és vezetett, míg ontológiai szemszögből a társadalmi lét kölcsönhatásainak és kölcsönös vonatkozásainak ezek az adott formái minden további nehézség nélkül megérthetőek. A nehézség a törvényszerűség és a racionalitás logikai-ismeretelméleti megragadásából fakad. Ontológiai szempontból a törvényszerűség egyszerűen csak azt jelenti, hogy egy létező komplexuson belül, illetve két vagy több létező komplexus kölcsönös viszonyában meghatározott feltételek tényszerű megléte szükségképpen, noha csak tendenciálisan meghatározott következményekkel jár. Ha az embereknek sikerül megfigyelniük egy ilyen összefüggést, és gondolatilag rögzíteni tudják szükségszerű megismételhetőségének körülményeit, akkor ezt az összefüggést racionálisnak nevezik. Ha sok ilyen összefüggés rögződik, ami már viszonylag korán megtörténik, akkor lassan gondolati apparátus alakul ki ezek megragadására és lehető legegzaktabb gondolati kifejezésére. Itt még csak jelzésszerűen sem beszélhetünk erről a fejlő-

désről. Csak azt kell megjegyeznünk, hogy minél egzaktabban fejlődik ki ez a gondolati apparátus – főként a matematika, a geometria és a logika –, minél sikeresebben működik sok egyedi esetben, annál erőteljesebb hajlam támad arra, hogy extrapolációk segítségével a valóság tényeitől független, általános, sőt a tényeknek törvényt szabó jelentőséget tulajdonítsanak ennek az apparátusnak. (Ne feledjük el: gondolati struktúrájában már az is hasonlított némiképpen az extrapolációhoz, hogy mágikus ritusokat, formulákat stb. analógiák segítségével általánosítva alkalmaztak egészen más jelenségcsoportokra.) Így fejlődik ki az a soha teljesen meg nem valósítható törekvés, hogy az egész valóságot, a természetet és a társadalmat egyaránt egységes racionális összefüggésben fogják fel, és e törekvés mindenkori gyakorlati megvalósíthatatlanságát csupán a mindenkori tudás tökéletlenségének számlájára írják.

A tényszerű összefüggések és folyamatok törvényszerűségének ilyen – logikai-ismeretelméleti – megragadásából fakad az a világkép, amelyet racionalitásnak szoktak nevezni, és amely különböző korszakokban számos jelentős és befolyásos filozófiában öltött testet. Bármiképpen fogalmaznak is meg egy ilyen mindent átfogó racionalitást, ez ellentmond minden lét azon ontológiai alapjának, amelyet megpróbáltunk szemügyre venni: a valóság különnemű struktúrájának, amelyből nemcsak az következik, hogy a véletlen végső soron kiküszöbölhetetlen valamely komplexus mozzanatainak kölcsönös vonatkozásaiból és a komplexusok egymással kapcsolatos vonatkozásaiból, hanem az is, hogy az egyszerűen adott (gyakran – mint az állandó mennyiségek esetében – tovább nem racionalizálható) tényállások megszüntethetetlen kapcsolatban vannak bizonyos összefüggéseknek ilyen viszonyokból származó, konkrét racionalitásával. Arra is utaltunk, hogy a létsajátosságnak ez a fajtája a létfokok bonyolultabbá-válásával párhuzamosan szükségképpen állandóan erősödik. Emellett még csak meg sem említettünk egy filozófiatörténetileg fölöttébb fontos problémát, a lét racionalitásának összekapcsolását az emberi élet értelmességével vagy értelmetlenségével, mivel ezt módszertanilag csak az etika keretein belül lehet megfelelően tárgyalni. Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy ezt a kérdést még felvetni is csak úgy lehet következete-

sen, ha abból indulunk ki, hogy ontológiailag minden természeti lét teljesen semleges az értelem kérdésében. A társadalmi lét szempontjából azért sokkal bonyolultabb ez a kérdés, mivel a lét törvényei objektív-ontológiai lényegüket tekintve szintén teljesen semlegesek ugyan az értelmes élet problémájával szemben, de mivel ezek a törvények, mint már kimutattuk, objektív kibontakozásuk során elválaszthatatlanul összekapcsolódtak az emberi képességek kibontakozásával, olyan fontos kölcsönös vonatkozások jönnek létre itt, amelyek messze meghaladják a közvetlen társadalmi cselekvést, s amelyek a maguk konkrétságában – s az ettől való eltérés torzításokra és hamisításokra vezet – szintén csak az etikában tárgyalhatók. Itt annál is inkább elegendő, ha csak utalunk erre az – ideiglenesen – figyelmen kívül hagyott problémakörre, mivel a valódi etikának mindenképp el kell ismernie az általánosságban vett társadalmi lét törvényszerűségének ontológiai semlegességét, sőt tulajdonképpeni kategóriáit csak a társadalmi lét azon bonyolult kétarcúságának alapján lehet megtalálni és tisztázni, amelyet az értéktörvény elemzésekor jeleztünk.

E kérdés logikai-ismeretelméleti túlfeszítéseinek további fontos mozzanata az a kísérlet, hogy a felismert racionalitást összekapcsolják előre való kiszámíthatóságával: a „savoir pour prévoir"*-t tekintik a racionálisan adekvát valóságismeret kritériumának. Itt természetesen főként az asztronómia számított modellnek; de már a szervetlen természetben is akadnak komplexusok – az időjárás megjósolhatósága –, amelyek erről az álláspontról sokkal problematikusabbak, és ha ez ma messzemenőkig a pontos alapok és sokrétű megfigyelések hiányára vezethető is vissza, akkor sem oszlik el a kétely, hogy vajon valaha is elérhető lesz-e itt az asztronómia pontos előre-kiszámíthatósága. A biológiában és főként az orvostudományban mint alkalmazott biológiában bekapcsolódik itt, mint előreláthatatlan véletlenszerűségek mozgástere, minden egyes organizmus sokkal konkrétabb és létszerűen meghatározóbb egyedisége. Még ha itt is beszámítjuk a ma meglévő akadályok jövendőbeli leküzdését, akkor sem szűnik meg – és bennünket itt ez foglalkoztat – a társadalmi lét már vázolt, minőségileg magasabbrendű

* tudj, hogy előre lásd. – (A szerk.)

bonyolultsága. Természetesen ez sem zárja ki azt, hogy konkrét egyedi esetekben, korlátozott területen, rövid távon lehetséges az előrelátás; minden munka, minden társadalmi gyakorlat ezen alapul, és a neopozitivista manipulációs elmélet, amikor erre szorítkozik, és minden ontológiai kérdésfeltevést kikapcsol, bebeszélheti magának, hogy valami tudományosan megalapozott racionalizmushoz érkezett el így. Ezt a nézetet bíráltuk már és még egyszer visszatérünk rá a munka elemzésekor. Most a törvények általános racionalitásáról van szó és arról, hogy miként lehet belőlük meggyőző és konkrét következtetéseket levonni az egyedi esetekre vonatkozóan, és hogyan emelhető gondolatilag a társadalmi lét a maga totalitásában és részleteiben zárt, racionális összefüggéssé. A felvilágosodás képviselőit és ezek utódait ilyen nézetek töltötték el, és az irracionalista visszahatás a francia forradalom óta főként ilyen felfogásmódokkal vitázik. Ez persze azt jelenti, hogy az ellenkező, sokkal hamisabb végletbe esnek. Az irracionalizmus ugyanis ontológiailag egyáltalán nincs megalapozva. Láttuk, hogy ellenlábasaik logikai-ismeretelméleti extrapolációkkal haladnak túl az ontológiai realitáson, az irráció azonban még csak nem is extrapoláció, hanem csupán valami reális kérdéstől való tisztára gondolati visszariadás szubjektív kivetítődése, aholis e kérdés megoldhatatlansága a szubjektum számára az irracionalisztikus válasz megtévesztő alakját ölti fel.

A post festum racionalitásnak a tudomány és főként a társadalomtudomány szempontjából fölöttébb jelentős ténye mutatja, mennyire irreális antinómia varázskörében forog ontológiailag a metafizikusan extrapoláló egyetemleges racionalizmus és ellenpólusa, a mindenféle-fajta irracionalizmus. A történelemtudomány gyakorlata spontánul mindig is ilyen módszerrel dolgozott, itt azonban nemcsak az a fontos, hogy egyszerűen megállapítsuk ezt a tényt, hanem főként hogy megmutassuk azt a létsajátosságot, amelyen ontológiailag alapul. Minden irracionalista értelmezés kinyilvánítja itt tökéletes semmisségét: a cselekvés lényegéhez tartozik ugyanis – mind az egyes emberek, mind pedig valamely társadalmi csoport esetében –, hogy nem teljesen áttekinthető helyzetekben is döntéseket kell hozni és ezeknek megfelelően cselekedni is kell. Mindkét esetben megmutatkozik utólag – és teljesen mindegy itt,

hogy ez az „utólag" napokat vagy évszázadokat jelent-e –, hogy valamely történés, amely közvetlenül áttekinthetetlennek, sőt teljesen értelmetlennek látszott, az ezt létrehozó okok szövevényének utólagos megismerése során maradéktalanul beilleszkedik a történelem szükségszerű, oksági törvények által meghatározott lefolyásába. Az így létrejövő racionalitás természetesen szükségképpen nagymértékben különbözik a filozófiai racionalizmus axiomatikájától, azáltal, hogy a törvényszerűségek nagyon rejtett utakon érvényesülnek, és ezek nagy szerepet juttatnak a véletleneknek; de mivel a törvényeknek és a valóságos tényeknek (reális komplexusoknak és ezek reális összefüggéseinek) létszerű kapcsolata érthetővé válik, kirajzolódik az a racionalitás, amely csakugyan bennerejlik a valódi történésekben. Ez a racionalisztikus elképzelésektől és a hozzájuk kapcsolódó elvárásoktól való eltérés természetesen független attól, hogy az események megcsúfolják vagy felülmúlják-e ezeket a várakozásokat: az eltérések a társadalmi lét objektivitásának igazi érvényesülései. Lenin, jellemző módon éppen a forradalommal kapcsolatban, plasztikus képet ad erről a tényállásról: „A történelem, különösképpen a forradalom története, mindig tartalmasabb, sokrétűbb, sokoldalúbb, elevenebb, ‚ravaszabb' volt, mint ahogy ezt a legjobb pártok, a leghaladóbb osztályok legosztálytudatosabb élcsapatai elképzelik."[67] A történelem menetének erre a „ravaszságára" kell az emberek cselekvésének felkészülnie; ez észszerű és törvényszerű, tehát racionális ravaszság, de egészen más a struktúrája, mint amilyennek a filozófiai racionalizmus szokta feltüntetni.

Ezzel visszatérünk kiindulópontunkhoz: a dialektikus megismerésnek Marxnál pusztán közelítő jellege van, mégpedig azért, mert a valóság a komplexusok végtelen kölcsönhatásából áll, amelyek bensőleg és külsőleg egyaránt különböző viszonylatokba kerülnek egymással, s amelyek maguk is gyakran olyan különnemű tényezők mozgó szintézisei, amelyeknek végtelenül sok hatékony mozzanatuk lehet. A megismerés közelítő jellege ezért nem elsődlegesen ismeretelméleti jellegű, noha természetesen megtalálható az ismeretelméletben is, hanem ez inkább a lét ontológiai meghatározottságának ismeretszerű visszfénye: az objektíve hatékony tényezők végtelenségét és különneműségét és e tényállás fontos következményeit

tükrözi vissza, azt ugyanis, hogy a törvények a valóságban csak tendenciákként, a szükségszerűségek pedig csak az ellentétesen ható erők zűrzavarában, csak végtelenül sok véletlen közvetítésével érvényesülhetnek. A társadalmi létnek ebből a struktúrájából korántsem következik, hogy ezt nem lehet, vagy akár csak leszűkítve lehet megismerni. Mint kimutattuk, teljességgel lehetséges volt a gazdaságtan általános mozgástörvényeinek feltárása, és az is, hogy segítségükkel nemcsak tényszerűen, hanem a fogalom szintjére emelve is megismerhessük a társadalmi fejlődés általános vonalát. Már az érték problémakörével kapcsolatban is megállapíthattuk, hogy a törvény pontos és meghatározott megismerésével állunk szemben. Ez nem csökken, hanem inkább még erőteljesebb hangsúlyt kap, ha történelmi mozgásában vizsgáljuk a társadalmi létet. A korábbi formációk fejlődésének és az egyik formáció másikba való átmenetének megismerése természetesen post festum megismerés. Ez is összefügg a társadalmi létben lezajló minőségi változásokkal: a gazdaságtan tudománya (és benső kritikája) csak akkor fejlődhetett ki, amikor már a tisztára társadalmi kategóriák mint „a meghatározott lét formái, létezés-meghatározások" uralkodó hatalomra jutottak a társadalom életében, amikor tehát már megismerték azoknak a tisztán gazdasági viszonylatoknak a kölcsönös vonatkozását, amelyek a társadalom mozgásirányát, tempóját stb. túlnyomórészt szabályozzák. Csak ebből a helyzetből fakadt az a lehetőség (és ez olyan zseninek is, mint amilyen Arisztotelész volt, kudarcát okozta, bármilyen mélyen pillantott is be fontos kérdésekbe), hogy felállítsák a gazdaságtan általános törvényeit. Ez persze csak általános formában lehetséges. Amikor például Marx a gazdasági válságok feltételeit kutatja, fölöttébb általános szerkezeti elemzésre szorítkozik: „A válság lehetősége, amennyiben a metamorfózis egyszerű formájában mutatkozik meg, csak abból keletkezik tehát, hogy a forma-különbségek – fázisok –, amelyeken mozgása során keresztülfut, először is szükségképpen egymást kiegészítő formák és fázisok, másodszor is a folyamatnak és a formáknak e bensőleg szükségszerű összetartozás ellenére egymáshoz képest közönyösen létező, időben és térben széteső, egymástól szétválasztható és szétválasztott független részei." Ebből következik: „a válság nem más, mint hogy erőszakosan érvényre jut a termelőfolyamat egymással

szemben önállósuló fázisainak egysége."[68] Ezzel megkaptuk a válságok egyik döntő lényeges meghatározását, de balga illúzió volna, ha azt képzelnénk, hogy most már éppúgy előre lehet látni az egyes válságok kitörésének időpontját, mint ahogy a newtoni asztronómia alapján előre fel lehet rajzolni a bolygók mozgását. (Ezen a módszertani kérdésen mitsem változtat, hogy a válságok jellege azóta sok szempontból megváltozott, és sikeres elhárító rendszabályok váltak lehetségessé velük szemben. Ez pusztán azt a feladatot állítja a sztálinizmustól megszabaduló marxisták elé, hogy az új jelenségeket a marxista módszerrel megfelelően elemezzék.)

A lényegnek és a jelenségnek a lét szféráján belül történő, már vázolt marxi szétválasztása ismét csak lehetővé teszi, hogy fogalmilag megragadjuk a valóság fölöttébb bonyolult és egymáshoz képest különnemű jelenségeit, és ez bizonyos körülmények közt még az egyéni életnek és gyakorlatának területére is vonatkozhat. A fentről lefelé vezető út persze azzal a veszéllyel jár, hogy mechanikusan túlbecsülik az általános törvények közvetlen érvényét, és túlontúl direkt alkalmazásukkal erőszakot tesznek a tényeken; a lentről felfelé vezető út pedig annak az eszme nélküli prakticizmusnak a veszélyével jár, amely vakon megy el amellett, hogy még az egyes emberek mindennapi életét is mennyire általános törvények direkt és indirekt behatásai határozzák meg. A marxi módszer általános jellemzésekor utaltunk arra, hogy amikor Marx már ebben a címben: *A politikai gazdaságtan bírálata* programszerűen megfogalmazta alapvető törekvését, akkor kifejezte a módszernek legalábbis egyik döntő alapelvét, azt, hogy szakadatlanul, mindig megújuló módon ontológiai bírálatnak kell alávetni a tényeket, összefüggéseiket és törvényszerűségeiket is, konkrét alkalmazásukkal együtt. Ez érvényes a megismerés itt tárgyalt útjaira, a felülről lefelé vezetőre csakúgy, mint az alulról fölfelé irányulóra. Nem elég, ha általános ismereteink vannak a társadalmi lét korábban jelzett struktúrájáról, amely meghatározza ezeket az utakat, irányukat, elágazásaikat stb. Amilyen elengedhetetlennek tartja Marx, mint láttuk, a megismerés folyamatának szempontjából az absztrakciókat és az általánosításokat, éppolyan nélkülözhetetlennek látja a konkrét komplexusok és összefüggések specifikációját. A specifikáció itt annyit jelent ontológiailag, hogy meg kell vizsgálni,

milyen eredményekre vezetnek bizonyos törvények, konkretizálásuk, módosulásuk, tendenciáváválásuk, és miként hatnak konkrétan meghatározott konkrét körülmények között meghatározott konkrét komplexusokra. A megismerés az ilyen tárgyakhoz csak úgy férkőzhet hozzá, ha felderíti minden egyes tárgykomplexus különös vonásait. Ezért mondja Marx egy olyan központi fontosságú komplexusnak a megismeréséről, mint amilyen az egyenlőtlen fejlődés: „A nehézség csak ezeknek az ellentmondásoknak az általános felfogásában áll. Mihelyt specifikáljuk, már meg is magyaráztuk őket."[69] E megállapítás jelentősége messze meghaladja indítékait, noha mint látni fogjuk, bizonyára nem véletlen, hogy Marx éppen az egyenlőtlen fejlődés alkalmából mondta ki. Ebben ugyanis kifejeződik a nézőpontoknak a társadalmi lét marxi ontológiája szempontjából olyan döntő kettőssége, amelynek mégis egységet kell alkotnia: az általánosan törvényszerű és a különös fejlődési tendenciáknak elemzéssel szétválasztható, de ontológiailag felbonthatatlan egysége. Az egy komplexuson belül vagy több komplexus viszonylataiban szereplő különnemű folyamatok ontológiai összetartozása alkotja – mindig fenntartással végrehajtható – gondolati szétválasztásuk létszerű alapját. Ontológiailag tehát az a fontos, hogy valamely jelenségkomplexus éppígylétét azokkal az általános törvényszerűségekkel összefüggésben értsük meg, amelyektől függ és amelyektől ugyanakkor látszólag eltér.

Ez a módszer ezért tertium datur-t jelent a racionalizmus és az empirizmus filozófiatörténetileg oly elhasznált antinómiáihoz képest. Az éppígylétre mint különnemű mozzanatok szintézisére való irányultság ugyanis megszünteti a túlnyomórészt ismeretelméleti beállítottságú racionalizmus és empirizmus fetisizáló tendenciáit. A ráció fetisizálásáról beszéltünk már; a történetiség megfelelő megismerése szempontjából ez azzal a veszéllyel jár, hogy a történelmi lefolyást túlontúl közvetlenül emelik a fogalomnak (egy elvonatkoztató módon eltorzított fogalomnak) a szintjére. és ezzel nemcsak fontos fázisok és szakaszok éppígylétét nem veszik figyelembe, hanem az összfolyamatnak – túlracionalizálása révén – túldeterminált egyenesvonalúságot tulajdonítanak, s így ez fatalisztikus, sőt teleológiai jelleget ölthet. A szintén ismeretelméleti megalapozottságú empirisztikus fetisizálás, mint Hegel szellemesen mondja, „a

dolgok iránt közönséges gyengédséget"[70] idéz elő, s ez kioltja mély ellentmondásaikat, az alapvető törvényszerűségekkel való összefüggésüket és az éppígylét annak a tárgyiasító-megmerevítő fetisizálásnak esik zsákmányul, amely szükségképpen mindig fellép, amikor valamely folyamat eredményeit csak végérvényes-kész formájában szemlélik, nem pedig egyúttal valódi, ellentmondásos eredetükben is. A valóság eszmenélküli-közvetlen „egyszeriséggé" vagy „egyedülállósággá" fetisizálódik, amely ezért nagyon könnyen irracionalisztikus mítosszá fokozódhat. Mindkét esetben gondolatilag figyelmen kívül hagynak olyan alapvető ontológiai kategória-viszonylatokat, mint a jelenség–lényeg és az egyediség–különösség–általánosság, és a valóságkép ilymódon feszültségnélküli-leegyszerűsítő és ezért torzítóan mértéktelen egyneműsítés áldozata lesz. Feltűnő, ha nem is meglepő, hogy a marxizmustól való eltérések módszereikben többnyire e két út egyikén haladnak és polgári értelemben ismét helyreállítják azt a hamis antinómiát, amelyet a marxizmus felszámolt már. Nem foglalkozhatunk részletesebben ezzel a kérdéssel, csak azt jegyezzük meg, hogy a szektás dogmatizmus többnyire a ráció fetisizálásának útját választja, a marxizmus opportunista revíziói viszont legtöbbször az empirista fetisizálás felé hajlanak. (Természetesen a legkülönfélébb keverékformákkal is találkozhatunk itt.)

A történetiségnek és az igazi racionális törvényszerűségnek ezt az összfolyamatban megvalósuló ontológiai szétválaszthatatlanságát a marxizmusról szólva túlontúl gyakran, sőt mondhatnánk: rendszerint félreértik. A filozófiai-racionalisztikus haladás-koncepció Hegelnél öltött a legvarázslatosabban testet, és nagyon kézenfekvő volt, hogy ezt – materialistára átfordítva és a gazdasági tényezők illő uralma alatt – átvigyék a marxizmusba, hogy újfajta történetfilozófiát csináljanak belőle. Maga Marx mindig tiltakozott módszerének ilyen felfogása ellen. Így a legvilágosabban az *Otyecsesztvennije Zapiszki* című orosz folyóirat szerkesztőségéhez írott levelében (1877 végén), amelyben szót emelt az eredeti akkumulációról szóló elméletének megengedhetetlen filozófiai általánosítása ellen, az ellen, mintha ennek nyugat-európai fejlődése megváltoztathatatlan törvény volna, amely logikailag eleve kényszerítő módon érvényes Oroszországra is. Marx nem vitatja, hogy törvény-

szerűséget állapított meg a gazdasági fejlődésben, olyan tendenciát, amely meghatározott körülmények között szükségképpen érvényesül: „Ez minden. De kritikusomnak ez kevés. A nyugateurópai kapitalizmus létrejöttéről szóló történelmi vázlatomat erőnek erejével át kell alakítania valamiféle történelemfilozófiai elméletté a fejlődés általános útjáról, amelyet minden népnek végzetszerűen meg kell tennie, bármilyenek is a történelmi körülményei, hogy végül eljusson ahhoz a gazdasági alakulathoz, amely a társadalmi munka termelőerőinek legnagyobb fokú fellendítésével biztosítja az ember mindenoldalú fejlődését. De elnézését kérem. (Ezzel egyszerre hoz túl sok tisztességet és túl sok csúfságot a fejemre.)"[71]

Marx tiltakozása az ellen, hogy történelmi módszerét történetfilozófiailag általánosítsák, a legszorosabban összefügg fiatalkori Hegel-bírálatával. Korábban megfigyelhettük már, hogy mindig fellépett Hegel ellen, amikor ez a valóság reális összefüggéseit logikailag szükségszerű gondolatsorokká változtatta át. Ez természetesen elsősorban a hegeli filozófiai idealizmus bírálata, egyúttal azonban – ami sem ennek az idealizmusnak a jellegétől, sem pedig marxista bírálatától nem választható el – a történetfilozófia logikai megalapozásának kritikája is. A korszakoknak, a bennük szereplő személyeknek az egymásutánja (legvilágosabban a filozófia történetében) ilyenkor módszertani szükségszerűséggel a logikai kategóriák egymásutánjából következik. Marxnál azonban ezek sohasem a szellem megtestesülései a szubsztancia szubjektumhoz vezető útján, hanem egyszerűen „a meghatározott lét formái, létezésmeghatározások", amelyeket azokon a komplexusokon belül kell a maguk valójában ontológiailag megérteni, amelyeken belül léteznek és hatnak. Hogy jelen vannak-e vagy eltűnnek az őket létrehozó folyamatok, és hogy törvényszerű racionalitással és ezért önálló logikával is rendelkeznek-e, az megismerésük fontos módszertani eszköze, de nem létük valódi alapja, mint Hegelnél. Ha elhanyagoljuk Marxnak ezt a módszertanilag döntő Hegel-kritikáját, akkor – az összes előjelek materialistára való átfordítása ellenére – fennmarad Hegel logikára támaszkodó építménye, akkor továbbra is megmarad a marxizmusban egy le-nem-győzött hegeli rendszer-

motívum és az összfolyamat ontológiai-kritikai történetisége hegeli értelemben vett logicisztikus történet-filozófiaként jelenik meg.

Nem kell példákat felsorolnunk annak tisztázására, hogy a marxizmus értelmezésében hemzsegnek a hegeli történetfilozófia ilyen maradványai, és hogy ezek olykor – a materializmus ellenére – a szocializmus logikailag közvetített teleológiai szükségszerűségéig fokozódhatnak. Mindazok után, amit eddig kifejtettünk, és rövidesen ki fogunk fejteni, aligha kellene fellépnünk ilyen nézetek ellen, ha Engelst is nem ejtette volna alkalomadtán fogságba a történelem hegeli logizálásának ez a bűvölete. Marx *A politikai gazdaságtan bírálatához* című művéről szólva egy ízben felveti a „történelmi vagy logikai" módszertani dilemmáját. Döntése így hangzik: „Így tehát csakis a logikai tárgyalásmód volt a helyénvaló. Ez azonban valójában nem más, mint a történelmi tárgyalásmód, csak a történelmi formából és a zavaró véletlenszerűségekből kivetkőztetve. Amivel ez a történelem kezdődik, ugyanazzal kell a gondolatmenetnek is kezdődni, és további menete sem lesz egyéb, mint a történelmi lefolyás tükörképe, elvont és elméletileg következetes formában; helyesbített tükörkép, de olyan törvények szerint helyesbített, melyeket maga a valóságos történelmi lefolyás nyújt, mivel minden mozzanat azon a fejlődési ponton vehető szemügyre, amelyen teljesen beérett, klasszikussá vált."[72] Mivel nemsokára behatóan foglalkozunk majd a klasszikusság marxi felfogásával, itt csak azt a záró megjegyzést bíráljuk, ahol Engels ezeket a csak torális komplexusokra alkalmazható kategóriákat egyedi mozzanatok tulajdonságának fogja fel, ellentétben a saját későbbi koncepciójával, amelyről szintén részletesen beszélünk majd a maga helyén. A döntő ellentét Marx felfogásával szemben a „logikai tárgyalásmód" elsőbbségében rejlik, amelyet Engels itt a történelmi tárgyalásmóddal azonosnak tételez, „csak a történelmi formából és a zavaró véletlenszerűségekből kivetkőztetve". A történelem kivetkőzik történelmi formájából: ebben rejlik mindenekelőtt Engels visszanyúlása Hegelre. Hegel filozófiájában lehetséges volt ez; mivel a történelem, az egész valóság csak a logika megvalósulásának látszott, a rendszer megszabadíthatta a történelmi eseménysort történelmi formájától, és visszavezethette ismét tulajdonképpeni lényegéhez, a logikai formához. Marx számára –

és másutt Engels számára is – a történelmiség az anyag mozgásának tovább már nem redukálható ontológiai sajátossága, különösen, ha – mint itt – kizárólag a társadalmi létről van szó. E lét legáltalánosabb törvényeit logikailag is meg lehet ragadni, de nem lehet ezeket a logikára visszavezetni vagy redukálni. Már a „zavaró véletlenszerűségek" kifejezés is azt jelzi, hogy itt ez történik; ontológiailag a véletlen is nagyon könnyen hordozhat lényeges tendenciát, függetlenül attól, hogy a véletlent tisztán logikailag „zavarónak" fogják fel.

E fejtegetésnek nem feladata, hogy részletesen vitázzon az engelsi felfogással. Csak azt akartuk röviden megvilágítani, hogy ellentétben áll a marxi felfogással. Marx a *Nyersfogalmazvány*-hoz írott bevezetésében mindenekelőtt abból indul ki, hogy az egyes kategóriák történelmi helyét csak történelmi konkrétságukban, a mindenkori formáció által számukra felvázolt történelmi sajátosságukban lehet megérteni, és sohasem pusztán logikai jellegzetességeik segítségével, például annak alapján, hogy egyszerűek vagy fejlettek-e. Marx hangsúlyozza, hogy „az egyszerű kategóriák olyan viszonyok kifejezői, amelyekben a kifejletlenebb konkrétum realizálódhatott, anélkül hogy már tételezte volna azt a sokoldalúbb vonatkozást vagy viszonyt, amely a konkrétabb kategóriában szellemileg kifejeződik; míg a kifejlettebb konkrétum ugyanezt a kategóriát mint alárendelt viszonyt megtartja"[73]. Ez a helyzet például a pénzzel: „Ennyiben felelne meg az elvont gondolkodás menete, amely a legegyszerűbbtől emelkedik fel az összetettig, a valóságos történelmi folyamatnak." De Marx egyúttal arra is rámutat, hogy a gazdaságnak lehetnek olyan fejletlen formái, amelyekben mégis „a gazdaság legmagasabb formái, például a kooperáció, a munka fejlett megosztása stb. megvannak anélkül, hogy bármilyen pénz léteznék bennük, például Peruban"[74]. Ha most szemügyre veszünk egy olyan középponti kategóriát, mint amilyen a munka, akkor ez a helyzet: „A munka egészen egyszerű kategóriának látszik. Ebben az általánosságban – mint általában vett munka – a képzete is ősrégi. Mégis, gazdaságilag ebben az egyszerűségben felfogva, a ‚munka' éppolyan modern kategória, mint azok a viszonyok, amelyek létrehozzák ezt az egyszerű elvonatkoztatást."[75] Ebből a tartalmas szövegből könnyen hozhatnánk fel még további példákat,

de itt csak a módszertani végkövetkeztetést idézzük: „A polgári társadalom a termelés legfejlettebb és legsokrétűbb történelmi szervezete. Ezért a viszonyait kifejező kategóriák és tagozódásának megértése egyúttal betekintést nyújt mindazoknak a letűnt társadalmi formáknak a tagozódásába és termelési viszonyaiba, amelyeknek romjaiból és elemeiből felépült, s amelyeknek részben még fel nem számolt maradványait tovább hurcolja, s az azokban foglalt puszta jelzéseket kibontakozóbb jelentésekké fejleszti ki stb. Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához. A magasabbrendűre utaló jelzéseket viszont az alacsonyabbrendű állatfajoknál csak akkor érthetjük meg, ha magát a magasabbrendűt ismerjük már. A polgári gazdaság ilymódon az antik stb. gazdaság kulcsa."[76] Itt is megerősítve látjuk tehát azt, amit korábban kifejtettünk, az összfejlődés főtendenciáinak ontológiai szükségszerűségét, amelynek egy post festum megismerés van mellérendelve.

Ebből két dolog következik. Először az, hogy noha racionálisan értendő meg ez a szükségszerűség, de csak post festum, tehát szigorúan el kell utasítani minden olyan racionalisztikus túlzást, amely a tisztán logikai szükségszerűségre vezet. Az antik társadalom létszükségszerűséggel alakul ki, és éppilyen létszükségszerűséggel váltja fel a feudalizmus stb., de nem lehet azt mondani, hogy a rabszolgatársadalomból logikusan-racionálisan „következik" a jobbágyság. Az ilyen post festum végrehajtott elemzésekből és megállapításokból természetesen más analóg fejlődésekre vonatkozóan is lehet következtetéseket levonni, ahogy általános jövőbeli tendenciákra is következtethetünk az eddig általánosan megismertekből. De azonnal meghamisítjuk ezt az ontológiai szükségszerűséget, ha logikailag megalapozott „történetfilozófiát" akarunk csinálni belőle. Másodszor is ez a létstruktúra csak – viszonylagos – totalitásokat alkotó konkrét mozgó komplexusok esetében lehetséges ontológiailag. Az „elemeknek" (egyedi kategóriáknak) a maguk teljességein kívül, amelyekben valóban szerepelnek, önmagukban véve nincs saját történetiségük. Amennyiben résztotalitások – viszonylag –, önállóan és öntörvényűen mozgó komplexusok, létük, lezajlásuk folyamata szintén történelmi. Ilyen minden egyes ember élete, vagy azoknak a képződményeknek, komplexusoknak stb. a létezése, amelyek vala-

mely társadalmon belül viszonylag önálló létformákként alakulnak ki, mint például egy osztály fejlődése stb. Mivel azonban az itt működő önmozgás csak azzal a komplexussal kölcsönhatásban mehet végbe reálisan, amelyhez tartozik, ez az önállóság viszonylagos, a különböző strukturális és történelmi esetekben fölöttébb különböző jellegű. Ennek a helyzetnek a dialektikájával foglalkozunk még az egyenlőtlen fejlődés tárgyalásakor. Itt meg kell elégednünk ezzel az utalással.

Most még csak az a feladatunk, hogy néhány különösen pregnáns esetben vázoljuk a gazdaság általános törvényszerűségeinek viszonyát a társadalmi-történelmi lefolyás összfolyamatához. Ilyen pregnáns eset az, amit Marx valamely fejlődési szakasz „klasszikussá-gának" szokott nevezni. Talán a legtalálóbb az a meghatározása, amely szerint a kapitalizmus angliai fejlődése: klasszikus. Marx itt világosan kimondja a meghatározás módszertani alapját. Fizikusokra hivatkozik, akik ott tanulmányozzák a természeti folyamatokat, ahol ezek „legjellegzetesebb formájukban és zavaró befolyásoktól legkevésbé elhomályosítva" jelennek meg, és ezt a gondolatot következetesen kiterjeszti, azt hangsúlyozva, hogy milyen fontos a kísérlet, amely segít megvalósítani „a folyamat tiszta lefolyását biztosító" feltételeket; mármost nyilvánvalóan a társadalmi lét lényegéhez tartozik, hogy elvileg, ontológiailag lehetetlen benne a természettudományos értelemben vett kísérletezés, a történelmiségnek, mint e lét alapjának és mozgásformájának specifikus uralma miatt. Ha most magában a valóságban akarják vizsgálni az általános gazdasági törvények lehető legtisztább működését, akkor meg kell találni azokat a történelmi fejlődésszakaszokat, amelyekben a körülmények különös kegye megteremti a társadalmi komplexusoknak és viszonylataiknak azokat az alakzatait, amelyek ezeket az általános törvényeket magas fokon, idegen tényezőktől zavartalanul kibontakoztatják. Ilyen megfontolásokból kiindulva mondja Marx Angliáról, hogy a kapitalista fejlődés „klasszikus hona mind ez ideig Anglia"[77]. Ennél a meghatározásnál különösen hangsúlyoznunk kell a „mind ez ideig"-ben kifejeződő megszorítást. Arra utal, hogy valamely gazdasági fejlődési szakasz klasszikussága merőben történelmi jellegzetesség: a társadalmi szerkezetnek és fejlődésnek egymáshoz képest különnemű tényezői véletlenül ilyen vagy olyan

körülményeket és feltételeket idéznek elő. Ha itt a „véletlenül" kifejezést használjuk, akkor ismét emlékeztetnünk kell e kategória ontológiai, objektív és szigorúan okságilag determinált jellegére. Mivel működése főként társadalmi komplexusok viszonylatainak különneműségén alapul, érvényrejutásának módját csak post festum lehet szigorúan megokoltnak, szükségszerűnek és ésszerűnek felfogni. És a különnemű komplexusok kölcsönös vonatkozásában, amelyeknek súlya, átütő ereje, arányai stb. szakadatlan változásoknak vannak alávetve, az így létrejövő oksági kölcsönhatások éppúgy elvezethetnek a klasszikusságtól, mint ahogy előidézték ezt. Az ilyen tényállások történelmi jellege ezért főként abban fejeződik ki, hogy a klasszicitás nem képvisel „örök" típust, hanem egy meghatározott formációnak, sőt talán egyik meghatározott szakaszának lehető legtisztább megjelenésmódja. Tehát igaz ugyan, hogy Marx az angol fejlődést, múltját és jelenét mondta klasszikusnak, de ez korántsem zárja ki, hogy ma például jogos eljárás, ha az amerikai formát ismerjük el klasszikusnak.

Egy sokkal korábbi és kezdetlegesebb formációnak, az antik polisz létrejöttének és fejlődésének engelsi elemzése nagyon alkalmas arra, hogy még konkrétabban világítsa meg ezt a helyzetet. Engels Athént tekinti e formáció klasszikus megtestesülésének: „Athén kínálja a legtisztább, legklasszikusabb formát: az állam itt közvetlenül és túlnyomórészt azokból az osztálytörvényekből fakad, amelyek magán a nemzetségi társadalmon belül fejlődtek ki." Másutt pedig így fejti ki ezt a fejlődési formát: „Az állam keletkezése az athénieknél az általában vett államalkotás különösen tipikus mintája, mert egyrészt teljesen tisztán, külső vagy benső erőszaktétel beavatkozása nélkül megy végbe . . . és mert másrészt a formailag nagyon fejlett államot, a demokratikus köztársaságot közvetlenül a nemzetségi társadalomból bontja ki."[78] E fejletlen formáció lényegének megfelelően Engels azt hangsúlyozza, hogy az athéni állam benső társadalmi erők kölcsönhatásából jött létre, és nem mint e kor legtöbb állama, külső hódítás és leigázás útján. Ezzel rögtön hangsúlyozza azt is, hogy ezen a fokon a meghatározó gazdasági-társadalmi erők kihatásaiban megnyilvánuló tisztán társadalmi immanencia még teljességgel a véletlenszerű-szerencsés egyedi esetekre tartozott. A gazdasági szerkezetnek, a gazdasági fejlődés ten-

denciáinak és lehetőségeinek álláspontjáról nézve arról az általános szemszögből már megvitatott kérdésről van szó, hogy mi a termelés viszonya az elosztáshoz abban a tág, általános értelemben, ahogyan Marx leírta. A klasszikus fejlődés tehát azon alapul, hogy vajon egy meghatározott terület termelőerői egy meghatározott fokon rendelkeznek-e azzal a benső erővel, hogy az elosztási viszonyokat szándékuknak megfelelően gazdaságilag elrendezzék, vagy külső, túlnyomórészt gazdaságon kívüli erőszakot kellett bekapcsolniuk ahhoz, hogy érvényesítsék a gazdaságilag szükségszerűvé vált állapotot. Világos, hogy a görög városállam esetében, amellyel Engels foglalkozik, az ilyen nem-klasszikus fejlődés leggyakoribb esete az idegen hódítás volt. Az ilyen tisztára benső erőket mozgósító fejlődés természetesen korántsem zárja ki az erőszak alkalmazását; hiszen maga Engels is beszél arról, hogy milyen jelentőségük volt az osztályharcoknak Athén klasszikus fejlődésében, de minőségi különbség, hogy az erőszak a benső gazdasági erők által kormányzott fejlődés mozzanata és megvalósítási szerve-e, vagy pedig az elosztási viszonyok közvetlen átrétegzésének segítségével teljesen új feltételeket teremt a gazdaság számára. Jellemző, hogy Marx a *Tőké*-ben, ahol az angliai kapitalista fejlődést klasszikusnak mutatja, nem erőszakos keletkezésével, az eredeti tőkefelhalmozással, az elosztási viszonyok erőszakos átrétegzésével, a kapitalizmus számára nélkülözhetetlen „szabad" munkások előállításával kezdi meg elemzését, hanem csak azután tér rá erre a valódi genézisre, miután átfogóan kifejtette a klasszikusan megnyilvánuló gazdasági törvényszerűségeket, és eközben nem mulasztja el, hogy megjegyezze: „Amikor a dolgok a szokásos mederben folynak, a munkást rá lehet bízni a ‚termelés természeti törvényeire', azaz a tőkétől való függőségére, amely magukból a termelési feltételekből ered, és amelyet e feltételek biztosítanak és tesznek örökössé. Másként van ez a tőkés termelés történelmi keletkezésénél."[79] Anglia mint a kapitalizmus klasszikus országa csak az eredeti felhalmozás után és ennek következtében válik klasszikussá.

Ha helyesen akarjuk felfogni a klasszikus fejlődésnek ezt a marxi fogalmát, akkor itt is meg kell állapítanunk teljességgel értékmentes objektivitását. Egyszerűen azt a fejlődést nevezi Marx klasszikusnak, amelyben az ezt végső soron meghatározó gazdasági erők

tisztábban, áttekinthetőbben, zavartalanabbul, egyenesvonalúbban stb. fejeződnek ki, mint másutt. Pusztán az athéni fejlődés ilyen értelemben vett klasszicitásából sohasem lehetne más poliszképződményekkel szembeni fölényét direkt módon „levezetni", annál kevésbé, mivel ilyen fölény ténylegesen csak bizonyos korokban, bizonyos területeken volt meg. Nemklasszikusan létrejött képződmények éppolyan életképesek stb. lehetnek, mint a klasszikusan kialakultak, sőt, némely tekintetben még felül is múlhatják ezeket. Ilyen értékmérésre tehát a klasszikus és a nemklasszikus ellentéte nemigen használható. De annál használhatóbb a megismerés szempontjából, mint a viszonylag tisztán működő gazdasági törvényszerűségnek magában a valóságban adott „modell"-je. Marx az ilyen ismeretek lényegéről és határairól ezt mondja: „Az egyik nemzet tanulhat és tanuljon a másiktól. Egy társadalom, még ha nyomára jött is mozgása természeti törvényeinek – és e mű végső célja a modern társadalom gazdasági mozgástörvényeinek a feltárása –, természetes fejlődési fázisokat sem át nem ugorhat, sem rendeletileg el nem tüntethet. De megrövidítheti és enyhítheti a szülési fájdalmakat."[80] Ennek a marxi intelemnek, amelyet persze fölöttébb ritkán hasznosítottak, nagy gyakorlati jelentősége van, és ahol helyesen követik, ott éppen a klasszikusság sajátossága játszik fontos szerepet. Vegyünk egy olyan hevesen vitatott kérdést, mint amilyen a szocializmus fejlődése a Szovjetunióban. Ma már nem vitás, hogy ismételten, a legkülönbözőbb területeken, kétségbevonhatatlanul bebizonyította életképességét. De éppolyan biztos, hogy nem egy klasszikus fejlődés terméke volt. Amikor Marx a maga idejében abból indult ki, hogy a szocialista forradalom először a fejlett kapitalista országokban fog győzni, akkor ismét a termelés és az elosztás imént jelzett viszonyára gondolt. A szocializmusra való átmenet kétségtelenül ilyen tekintetben is fontos átrétegzésekkel járhat, de a magas fejlettségű kapitalista országokban a lakosság megoszlása már megfelel egy fejlett társadalmi termelés követelményeinek, míg elmaradott országok csak e folyamat elején vagy közepén állhatnak. Lenin, az ilyen felismeréseknek megfelelően, teljességgel tisztában volt azzal, hogy az oroszországi szocialista forradalomnak ebben a marxista értelemben nem lehetett klasszikus jellege. Amikor például *Baloldaliság, a kommunizmus gyermekbetegsége*

című könyvében a szovjet forradalom nemzetközi jelentőségéről beszél, félreérthetetlen világossággal hangsúlyozza magának ennek a ténynek a nemzetközi fontosságát és nem-klasszikus jellegének sok mozzanatát: „Természetesen nagyon súlyos hiba volna, ha eltúloznánk és forradalmunk néhány alapvonásán túlra kiterjesztenénk ezt az igazságot. Az is hiba volna, ha nem vennénk figyelembe, hogy a proletárforradalom győzelme után, még ha csak *egyetlen* előrehaladott országban következne is be, minden valószínűség szerint hirtelen fellendülésre kerül sor és Oroszország kisvártatva nem példaszerű, hanem ismét visszamaradott ország lesz (a szocializmus és a szovjetrendszer értelmében)." Másutt visszatér ugyanerre a problémára, és azt mondja: „. . . hogy Oroszországban az 1917-es konkrét, történelmileg rendkívül sajátságos szituációban könnyű volt a szocialista forradalmat megkezdeni, viszont itt nehezebb lesz e forradalmat *folytatni* és végigvinni, mint az európai országokban."[81] E fejtegetéseknek nem lehet az a feladatuk, hogy akár csak jelzésszerűen-vázlatosan vázolják vagy akár bírálják a szovjet kormány egyes cselekedeteit. Csak arra kell utalnunk, hogy míg Lenin a hadikommunizmusban a körülmények által kikényszerített szükségrendszabályt látott, míg a NEP-et egy különös helyzet által előidézett átmeneti formának tekintette, addig Sztálin általános példaszerűséget tulajdonított a szocialista fejlődés minden fajtája számára minden olyan kísérletnek, amely egy kapitalisztikusan elmaradott ország lakosságának megoszlását akarja erőszakosan átrétegezni. Ezzel – ellentétben Leninnel – a Szovjetunióban lezajló fejlődést klasszikusnak nyilvánította. Így hát, ameddig ez a felfogás uralkodik, lehetetlenné vált, hogy a szovjet fejlődés fontos tapasztalatait elméletileg helyesen és ezért termékenyen hasznosítsák, mivel valamennyi lépés helyességét vagy helytelen voltát csak egy nem-klasszikus fejlődés keretein belül lehet megfelelően megítélni. A „klasszikusság" kinyilvánítása meggátolta ennek a szocializmus felé vezető, nemzetközileg oly jelentős útnak a vizsgálatát, és a belső reformokról szóló valamennyi vitát stb. vakvágányra tolta.

Talán még fontosabb a marxizmus történelemelmélete szempontjából a már említett egyenlőtlen fejlődés. A *Nyersfogalmazvány*hoz írott bevezetésének végén található töredékes megjegyzéseiben

Marx főként az egyenlőtlen fejlődéssel foglalkozik, amely a gazdasági fejlődésnek és fontos társadalmi objektivációknak – a jognak és főként a művészetnek – e viszonyában mutatkozik meg. Rögtön hangsúlyoz itt egy olyan döntő ontológiai-módszertani mozzanatot, amelynek az ilyen problémák megvitatásakor a középpontban kell állnia: a haladás fogalmát. Ezt mondja: „Egyáltalán a haladás fogalmát nem szabad a szokásos elvonatkoztatásban felfogni."[82] Elsősorban arról van itt szó, hogy szakítani kell a túlontúl általános haladás-fogalom elvontságával; ez a fogalom végső soron az abszolút módon általánosító ráció logikailag-ismeretelméletileg extrapoláló, racionalisztikus alkalmazása a történelmi lefolyásra. Megfigyelhettük már a lényeg és a jelenség tárgyalásakor, hogy az objektív gazdasági haladás, Marx felfogása szerint, miként idézhet elő konkrét szükségszerűséggel az emberi képességek általános kibontakozásában – persze ideiglenesen – visszaesést, torzulást stb. Itt is az egyenlőtlen fejlődés egyik fontos esetével van dolgunk, amelyet Marx módszertanilag csak implicite, nem pedig kifejezetten ide tartozó problémaként tárgyalt. Itt is arról van szó, hogy az emberi képességek egyenlőtlenül fejlődnek, annak következtében, hogy a társadalmi lét kategóriái gazdasági okokból mind társadalmibbakká válnak. Közvetlenül itt mindig minőségi változásokról van szó: egy őskori vadász megfigyelőképessége közvetlenül egyáltalán nem hasonlítható össze egy mai kísérletező természetkutató megfigyelőképességével. Az elvonatkoztatóan elszigetelt részterületek vizsgálatakor a megfigyelőképesség növekedésének és csökkenésének bonyolult szembenállásai derülnek ki, így hát egészen bizonyos, hogy minden egyes haladással egyidőben más tekintetben szükségképpen visszalépésekre kerül sor. A filozófiai romantikából kiinduló kultúrkritika többnyire ezekből a – kétségkívül meglévő – visszalépésekből szokott kiindulni, és az innen nyert mércékkel vitatja az általában vett haladás meglétét. Másrészt mindinkább kialakul egy vulgarizált-leegyszerűsítő haladás-koncepció, amely teljes mértékben a fejlődés valamiféle már számszerűsített végeredményére támaszkodik (a termelőerők növekedésére, az ismeretek mennyiségi elterjedésére stb.), és ezen az alapon általános haladást nyilvánít ki. Mindkét esetben az összfolyamat – gyakran persze fontos – mozzanatait, de pusztán egyes mozzanatokat tágítanak

ki egyedülálló kritériumokká; már csak ezért is szükségképpen elkerülik a kérdések magvát, sőt bármelyik módszernek a nem-jogosulatlan bírálata is azt a látszatot keltheti, hogy a kérdések megválaszolhatatlanok.

Azt lehetne talán ezzel szemben felhozni, hogy itt pusztán a jelenség és a lényeg viszonyában megnyilvánuló ellentmondásossággal van dolgunk, amely nem tudja döntően befolyásolni a lényeg objektíve szükségszerű előrehaladását. Ez azonban felszínes ellenvetés volna, noha igaz, hogy – végső soron – a társadalmi lét ontológiai fejlődésvonala mindezeken az ellentmondásokon keresztül mégis érvényesül. Mivel azonban ez a haladás elválaszthatatlanul kapcsolódik az emberi képességek haladásához, a tisztára objektív, kategoriális haladás álláspontjáról sem lehet közönyös, hogy megfelelő vagy eltorzított jelenségvilágot hoz-e létre. De még ezzel sem intéztük el távolról sem a kérdést. Tudjuk: e lét lehető legfejlettebb társadalmisága felé tartó mozgás emberi akciókból tevődik össze, és noha az emberek egyes alternatív döntései a teljesség folyamán nem vezetnek az egyénileg szándékolt eredményekre, ennek az együttesnek a végeredménye mégsem lehet teljesen független az ilyen egyedi aktusoktól. Ezt a viszonyt a maga általánosságában nagyon óvatosan kell megfogalmazni, mert az alternatív módon megalapozott egyedi aktusok és az összmozgás imént említett dinamikus viszonya a történelemben nagyon sokrétűnek bizonyul; ez a különböző formációkban és különösképpen ezek különböző fejlődési és átmeneti szakaszaiban különböző. Itt természetesen még csak kísérletet sem tehetünk arra, hogy e viszony számtalan változatát akár csak jelezzük is. Elég, ha arra utalunk, hogy egyrészt a forradalmi átmeneti szituációkban az embercsoportok állásfoglalásainak (amelyek természetesen az egyedi döntések szintézisei) objektíve sokkal nyomósabb a jelentősége, mint valamely formáció nyugodt-konszolidált fejlődésének idején. Ebből természetszerűen következik, hogy forradalmi időkben az egyedi döntések társadalmi súlya is növekszik. Lenin helyesen írta le a történelem ilyen fordulópontjainak társadalmi lényegét. „Csak ha az *‚alsó rétegek'* nem *akarják* a régi rendet és a ‚felső rétegek' nem *tudnak* a *régi módon* élni – csak akkor győzhet a forradalom."[83] Másrészt éppen az egyenlőtlen fejlődés álláspontjáról hozzá kell fűznünk ehhez, hogy nemcsak

pontosan megkülönböztethetők minden forradalmi átalakulás objektív és szubjektív tényezői, hanem – ez a megkülönböztethetőség objektív alapja – e tényezők korántsem futnak szükségképpen párhuzamosan, ellenkezőleg, bonyolult társadalmi meghatározásaiknak megfelelően, különböző irányaik, tempóik, intenzitásaik, tudatossági fokaik stb. lehetnek. Így hát ontológiailag jól megokolt tény, hogy adódhatnak olyan objektíve forradalmi szituációk, amelyek megoldatlanok maradnak, mert a szubjektív tényező érettsége nem megfelelő, mint ahogy lehetségesek olyan népfelkelések, amelyeknek nem felelnek meg objektív válságmozzanatok. Nem szorul részletes magyarázatra, hogy ez a tényállás az egyenlőtlen társadalmitörténelmi fejlődés fontos mozzanata. Gondoljunk csak a szubjektív tényező kétszeri kudarcára a modern Németországban (1848-ban és 1918-ban).

Bevezetés-e módszertani megjegyzéseiben Marx nem említi meg az imént jelzett problémát, de ez nem szól az ellen, hogy ez módszere szerint az egyenlőtlen fejlődés kérdéskomplexusához tartozik. Ott speciális, egyébként sohasem tárgyalt, a dialektikátlan beállítottság szemszögéből paradoxnak látszó tényállásokat helyezett a középpontba, és említés nélkül hagyta azt, amit magától értetődőnek látott.[84] Ugyanez a helyzet azzal a rövid utalással, amelyet most szándékszunk megtenni az általános gazdasági fejlődés egyenlőtlenségével kapcsolatban. Lapos közhely, hogy a gazdasági fejlődés feltételei különbözőek a különböző országokban. Az egyenlőtlenség azonban a valóságban gyakran meglepő, sőt lenyűgözően forradalmasító szerepet játszik. Hogy egy túlontúl ismert példát idézzünk: gondoljunk csak arra, hogy Amerika felfedezése és az összes kereskedelmi útvonal ilymódon létrejött átrendeződése Európa egész gazdasági egyensúlyát forradalmian átalakította. Az itt a döntő, hogy a gazdaság fejlődése újból és újból, mondhatnánk: folyamatosan új helyzeteket teremt, amelyekben a résztvevő embercsoportok (a törzsektől egészen a nemzetekig) objektíve és szubjektíve egyaránt nagyon különböző képességekkel rendelkeznek e helyzetek megvalósítására, feldolgozására, elősegítésére stb. Ez szükségképpen újból és újból felborítja viszonylagos, nagyon gyakran igen kényes egyensúlyukat; az egyik felemelkedése és a másik bukása gyakran teljesen más külsőt kölcsönöz az összfejlődésnek.[85]

A gazdasági életnek ezek az elemi tényei, amelyeknek feltételei között sokminden szerepel a földrajzi helyzettől[86] a lakosság benső megoszlásáig, s amelyeknek mozgalmassága vagy megmerevedése stb. döntő jelentőséget biztosíthat egy adott helyzet különböző mozzanatainak, már a társadalmiság, a gazdasági termelés keletkezése óta létszerűen megvannak. De mivel ez a tényállás lényegileg a társadalmi léthez tartozik, aktuálisan csak a természeti korlátok visszaszorításával párhuzamosan valósul meg, ahogy a társadalmi struktúrák és mozgató erői mind tisztábban társadalmivá válnak. Ez a tendencia a gazdasági területek valóságos gazdasági összefonódottságával együtt fokozódik. Róma és Kína egészen különböző gazdasági fejlődésen ment keresztül, mivel azonban szinte egyáltalán nem befolyásolták egymást, ezt a különbözőséget aligha sorolhatjuk az egyenlőtlen fejlődéshez, legfeljebb – hegeliánus módon – azt mondhatnánk, hogy az egyenlőtlen fejlődés akkoriban már magában véve megvolt, de nem valósíthatta meg tulajdonképpeni magáértvalóságát. Így hát az első valóban társadalmi termelés, a kapitalista, egyben az első alkalmas terület az egyenlőtlen fejlődés igazi kibontakozására is. Már csak azért is ez a helyzet, mert a gazdasági összekapcsoltság a mind nagyobb és gazdaságilag sokrétűbben strukturált területekből mind gazdagabb és egymásba fonódottabb gazdasági viszonylatok rendszerét alkotja meg, amelynek területén belül a helyi különbözőségek – mind pozitív, mind negatív értelemben – mind könnyebben és intenzívebben befolyásolhatják az összfejlődés irányát. Az egyenlőtlenségre törő tendencia erejét még tovább fokozza, hogy a gazdasági fejlődés tempójának ilyen különbözőségei újból és újból politikai-katonai területre csapnak át. Lenin tehát teljes joggal tekintette ezt a kérdést az imperialista korszakról adott elemzése középpontjának.[87] Az egyenlőtlen fejlődésben kifejeződik minden egyes komplexus tényezőinek és a komplexusok egymáshoz való viszonyának ontológiai különneműsége; minél fejlettebb, minél társadalmibb a gazdaság, annál erőteljesebben szorulnak háttérbe a természeti elemek különneműségei, s annál tisztábban fejlődnek a társadalmiság irányába. Ez a folyamat azonban csak a természetszerűséget szünteti meg, nem pedig magát a különneműségeket. Ezeknek az összáramlat egységébe kell ugyan szintetizálódniuk – mégpedig minél erőteljesebben bon-

takoznak ki a társadalmi kategóriák, annál inkább –, de eredeti különnemű jellegük továbbra is megmarad ezen a szintézisen belül és – az összfolyamat általános törvényszerűségein belül – egyenlőtlen fejlődési tendenciákat idéz elő. Ezek tehát magának a gazdaságnak a területén nem ellentétei az általános törvényszerűségnek, még kevésbé jelentik az összfolyamat történelmi „egyedülállóságát", sőt mi több: irracionalitását, hanem inkább ennek az összfolyamatnak szükségszerű, a társadalmi lét sajátosságából fakadó megjelenésmódjai.

Itt valamivel közelebbről vizsgálhatjuk meg az egyenlőtlen fejlődés kérdéseit, amelyekkel maga Marx is foglalkozott módszertanilag. Elsősorban a művészetről van itt szó, de Marx azt is megemlíti, mégpedig különös nyomatékkal, mint „tulajdonképpeni nehéz pontot", „hogy a termelési viszonyok mint jogviszonyok hogyan indulnak egyenlőtlen fejlődésnek".[88] Sajnos ezekben a töredékes feljegyzésekben még csak jelzések sem találhatók arról, hogy miként képzelte el itt Marx a módszertani megoldást. Szerencsénkre Lassalle-nak a *Szerzett jogok rendszeré*-ről („System der erworbenen Rechte") írott levélbeli bírálatában ismét rátért erre a kérdésre, és Engels is hátrahagyott Conrad Schmidthez írott egyik levelében néhány idevágó megjegyzést. Az egyenlőtlen fejlődés lehetősége itt a kifejlett társadalmi munkamegosztás alapján jön létre. Mindaddig, ameddig az emberek társadalmi együttműködésének és együttélésének problémáit lényegileg az ős-erkölcs (Sitte) rendezi, mindaddig, ameddig ők maguk képesek még arra, hogy spontánul kialakuló és könnyen áttekinthető szükségleteiket különös apparátus nélkül rendezzék (család és házi rabszolgák, igazságszolgáltatás a közvetlen demokráciákban), fel sem merül az a probléma, hogy a jogi szféra önálló a gazdasághoz képest. Csak a társadalmi szerkezet magasabb foka, az osztálydifferenciálódás és az osztályantagonizmus kialakulása teszi szükségszerűvé, hogy önálló szervezeteket, intézményeket stb. alkossanak az emberek egymásközti gazdasági, társadalmi stb. érintkezések szabályozására. Mihelyt kialakulnak ilyen szférák, működésük sajátos teleológiai tételezéseknek a terméke, amelyeket a társadalomnak (a benne mindenkor mérvadó rétegeknek) az elemi életfeltételei határoznak ugyan meg, de, éppen ezért, szükségképpen különneműek hozzájuk képest. Eb-

ben társadalmi szempontból semmi új sincs; a munka elemzésekor részletesen foglalkozunk majd azokkal az ontológiailag szükségszerű különneműségekkel, amelyek minden teleológiai tételezésben, már a cél és az eszköz között is, szükségképpen megvannak. A társadalomnak mint konkrét totalitásnak a szintjén hasonló, de még bonyolultabb szerkezetű viszony áll fenn gazdaság és jog között. Mindenekelőtt a különneműség még kiélezettebb. Ezúttal ugyanis nem csupán egy és ugyanazon teleológiai tételezésen belüli különneműségről van szó, hanem két különböző teleológiai tételezési rendszer különneműségéről is. Hiszen a jog még jellegzetesebb módon tételezés, mint a gazdaság szférája és aktusai, mivel csak viszonylag fejlett társadalomban jön létre az uralmi viszonyok tudatosan rendszeres rögzítése, az emberek gazdasági érintkezésének szabályozása végett stb. Már ebből is következik, hogy e teleológiai tételezés kiindulópontja a gazdaságihoz képest szükségképpen radikálisan különnemű jellegű. A gazdasággal ellentétben egyáltalán nem anyagilag új dolog létrehozására törekszik, hanem ellenkezőleg ezt az egész világot létezőnek feltételezi, és olyan kötelező rendezési elveket próbál ebbe a világba beépíteni, amilyeneket a gazdaság a maga immanens spontaneitásából nem bontakoztathatott volna ki.

Itt sem lehet feladatunk, hogy e két társadalmi tételezési mód különneműségét konkrétan kifejtsük. A gazdasági formációk és az általuk létrehívott jogrendszerek olyan nagymértékben különböznek egymástól, hogy e probléma túl messzire vezetne kérdésfeltevésünktől. Csak általánosságában akartuk kimutatni ezt a különneműséget, hogy így jobban megérthessük ezen a területen az egyenlőtlen fejlődés marxi felfogását. Marx a Lassalle-nak írott említett levélben mindenekelőtt arra mutat rá, hogy „bizonyos tulajdonviszonyok *jogi* elképzelése, bármennyire belőlük nő is ki, másrészt ismét csak nem vág és nem is vághat ezekkel egybe."[89] Eddigi megjegyzéseink rámutattak már arra, hogy Marx nem ismeretelméleti értelemben tartja lehetetlennek az ilyen kongruenciát. Hiszen ilyen megközelítés esetén az inkongruencia puszta hiányosság volna, és megállapítása egyben felszólítás volna arra, hogy találjuk meg vagy állítsuk elő a képzetek kongruenciáját, Marx ellenben olyan társadalomontológiai szituációra gondol, amelyben elvileg lehetetlen az

ilyen egybevágóság, mivel ez a szituáció az általános társadalmi gyakorlat megjelenésmódja, amely éppen az ilyen inkongruencia alapján tud csak egyáltalán – jól vagy rosszul, mikor hogyan – működni. Marx innen egyenesen áttér az egyenlőtlen fejlődésre. Megmutatja ugyanis, hogy a történelmi fejlődés kontinuitásának folyamán azok a kísérletek, amelyek valami jogi jelenséget akartak gondolatilag megragadni és a gyakorlatba átültetni, újból és újból a régebbi korok intézményeihez és ezek értelmezéseihez nyúltak vissza, és nem is tehettek mást. Ezeket azonban olyan módon fogadták be és alkalmazták, amely semmiképp sem felel meg a hagyomány eredeti értelmének, s amely eredménynek tételezi fel e hagyomány félreértését. Ezért mondja Marx látszólag paradox módon Lassalle-lal szemben: „Bebizonyítottad, hogy a római végrendelet elsajátítása eredetileg ... félreértésen alapul. De ebből korántsem következik, hogy a végrendelet a maga *modern* formájában ... a *félreértett* római végrendelet. Ebben az esetben azt lehetne mondani, hogy valamely régebbi korszak minden vívmánya, amelyet egy későbbi korszak elsajátít ... *a félreértett régi* ... Éppen a félreértett forma az általános és a társadalom bizonyos fejlődési fokán általános use-ra alkalmazható."[90] Itt még világosabb, hogy a félreértést éppoly kevéssé szabad ismeretelméletileg értelmezni, mint korábban az inkongruenciát. Mindenkor egy meghatározott társadalmi szükségletről és ennek szándékoltan mindenkor optimális kielégítéséről van szó, olyan teleológiai tételezés segítségével, amelynek feltételeit imént vázoltuk. Ez a tételezés még fokozottabban alternatív megalapozottságú, mint a gazdasági aktusok, mivel a cél és az eszköz itt még viszonylag sincs a maga anyagi közvetlenségében adva, és mivel gyakorlativá-válásához egy sajátos egynemű közeg megalkotása szükséges, mert csak ennek alapján lehet eleget tenni a társadalmi megbízatásnak.

Ebből továbbá az következik – és ez még inkább kiélezi a helyzetet –, hogy a társadalmi megbízatás rendszerint olyan beteljesedési rendszert követel, amelynek kritériumai, legalábbis formálisan, nem vehetők magából a megbízatásból, sem ennek anyagi alapjaiból, hanem saját, benső, immanens beteljesedési kritériumokkal kell rendelkeznie. Ez a mi esetünkben azt jelenti, hogy az emberek társadalmi érintkezésének jogi rendjéhez az előírások stb.

specifikus, jogilag egyneműsített gondolati rendszerére van szükség, amelynek elvi felépítése e képzetvilágnak és a gazdasági valóságnak Marx által megállapított „inkongruenciáján" alapul. Ebben szintén a társadalmi fejlődés egyik alapvető szerkezeti ténye fejeződik ki, amelyet a munka tárgyalásakor legegyszerűbb és legelemibb meghatározásaiban fogunk elemezni: valamely teleológiai tételezés eszközei – megszabott határok között, amelyeket mindjárt meghúzunk – saját, immanens dialektikus összefüggéssel rendelkeznek, és ennek benső beteljesedése egyik legfontosabb mozzanata annak, hogy a tételezés megvalósításában sikeresen tevékenykedhetnek. A társadalmi élet legkülönfélébb eszközeinek és közvetítéseinek tehát olyanoknak kell lenniük, hogy kialakítsák magukban ezt az immanens beteljesedést, amely a jog területén is formálisegyneműsítő jellegű. Mindazonáltal ez – bármilyen fontos is szerepe az összfolyamatban, és bármilyen fontos ezért adekvát megértése is – a reális tényállásnak csak egyik oldala. Éppilyen biztos ugyanis, hogy nem minden immanens beteljesedés érheti el a társadalmi hatékonyságnak ugyanazt a fokát. Az ilyen rendezési szisztéma formális zártsága inkongruens viszonyban áll ugyan a rendezendő anyaggal mint ennek visszatükröződése, mégis bizonyos időszerűen lényeges mozzanatait gondolatilag és gyakorlatilag helyesen kell megragadnia ahhoz, hogy egyáltalán gyakorolhassa rendező funkcióját. Ez a kritérium két különnemű mozzanatot egyesít magában, nevezetesen egy anyagszerűen materiális és egy teleologikus mozzanatot. A munkánál ez a technológiai és gazdasági mozzanatok szükségszerű egyesüléseként jelenik meg, a jogban pedig mint a jogszolgáltatás politikai-társadalmi célkitűzéséhez való viszonyban rejlő immanens jogi koherencia és következtetés. Ebben a teleológiai tételezésben már az is gondolati szakadásra vezet, amit gyakran a jog-keletkezés és jogrendszer dualitásának fogalmaznak meg, azzal a csattanóval, hogy a jog létrejötte nem jogi jellegű. Ez a szakadás olyan erőteljesnek látszik, hogy a jogi formalizmus jelentős képviselője, Kelsen, a törvényhozást alkalomadtán egyenesen „misztériumnak" nevezte.[91] Ehhez járul még, hogy a jogkeletkezés teleológiai tételezése szükségképpen különnemű társadalmi erők (az osztályok) harcának eredménye, akár végsőkig vívják ezt a harcot, akár osztálykompromisszumot kötnek.

Ha most visszatérünk a Marx által idézett, történelmileg fölöttébb fontos esetre, az aktualizáltan elfogadott régi problémájára, akkor világosan láthatjuk, hogy szükségképpen milyen bonyolult belső „előtörténete" van minden ilyen tételezésnek, mennyi alternatívára kell – különböző szinteken – választ adni, mielőtt valamely egységes-egynemű működésre szánt jogrendszer megvalósítható. Csak ebből a helyzetből érthető meg a maga társadalmi jelentőségében a visszanyúlás a múlthoz, amiről Marx beszélt, és az úgynevezett félreértés marxi felfogása. A múlt átértelmezését elsődlegesen a jelen szükségletei váltják ki; az ismeretszerűen objektív azonosság vagy konvergencia semmiképp sem lehet a kiválasztás vagy elutasítás döntő indítéka; az dönt, hogy a konkrét társadalmi érdekek harcában résztvevő egyik eredő nézőpontjából a konkrét meglévő körülmények között mi alkalmazható időszerűen. Hogy tehát egy ilyen folyamat magának a gazdaságnak a fejlődéséhez képest szükségképpen egyenlőtlenül megy végbe, az a társadalmi fejlődés szerkezeti alapjainak a szükségszerű következménye. A történeti folyamat megengedhetetlen logicisztikus racionalizálásával és egységesítésével szükségképpen szembe kellett állítani az ilyen egyenlőtlenséget, de egyúttal állást kell foglalnunk minden olyan felfogás ellen is, amely ezért – empirisztikusan vagy irracionalisztikusan – tagad minden törvényszerűséget. Az egyenlőtlen fejlődés, a különnemű tényezők bonyolult szintézisei ellenére – ontológiai értelemben – mégis törvényszerű. Ezen a sajátos törvényszerűségen, az összfolyamatra vonatkoztatva, mitsem változtat, hogy némely alternatív döntések esetleg egyszerűen hamisak vagy ártanak a fejlődésnek.[92] A fejlődés egyenlőtlensége „csupán" annyit jelent, hogy a társadalmi lét mozgásának általános irányvonala, minden kategória, vonatkozás és viszony növekvő társadalmisága nem bontakozhat ki egyenesvonalúan, valamiféle racionális „logikának" megfelelően, hanem részint csak kerülőutakon (még zsákutcákat is maga mögött hagyva), részint pedig úgy, hogy az egyes komplexusok, amelyeknek egyesült mozgása az összfolyamatot alkotja, egymással szükségképpen a meg-nem-felelés ilyen viszonyában vannak. De ezek a törvényszerű összefejlődés általános vonalától való eltérések kivétel nélkül ontológiailag szükségszerű tényállásokon alapulnak. Ha ezeket megfelelően vizsgálják és fel-

tárják, akkor minden egyes ilyen eltérés törvényszerűsége és szükségszerűsége napvilágra bukkan. Korábban idéztük már Marx döntő módszertani intelmét az ilyen elemzésekre vonatkozóan: „A nehézség csak ezeknek az ellentmondásoknak az általános felfogásában áll. Mihelyt specifikáljuk, már meg is magyaráztuk őket."[93]

A második probléma, amelyet Marx itt mint egyenlőtlen fejlődést tárgyal, a művészet. Ha hűek akarunk lenni Marx felfogásához, akkor rögtön hangsúlyoznunk kell: az egyenlőtlenség feltételei minőségileg és radikálisan különböznek az eddig elemzett jognál található egyenlőtlenségektől. Ez a megállapítás teljességgel megfelel Marx imént másodszor idézett módszertani utalásának. Itt ismét azokat a társadalmi tényezőket kell konkrétan kidolgozni, amelyek a művészet fejlődésének különös jelenségét mint egyenlőtlent határozzák meg. Marx a most vizsgált töredékes feljegyzésekben annak a társadalomnak a konkrét sajátosságából indul ki, amelynek talaján az éppen vizsgált műalkotás létrejön. Itt azonnal – mondhatnánk: eleve – szakít két olyan előítélettel, amely úgynevezett követőinél módszerének állandó kompromittálására vezetett: először azzal a nézettel, mintha a műalkotás genézise – hiszen a műalkotás a felépítményhez tartozik – egyszerűen és közvetlenül levezethető volna a gazdasági alapból. Marx ezzel szemben, itt természetesen szándékosan fölöttébb lerövidített módon, az össztársadalomból indul ki, az ideológiai tendenciákat is ideértve, sőt ezek Homérosz idézett példájában különösen nyomatékos hangsúlyt kapnak, mivel Homérosz művészetét Marx elválaszthatatlan kapcsolatba hozza a görög mitológiával, és nyomatékosan hangsúlyozza, hogy Homérosz művei más mitológia történelmi miliőjében vagy akár egy más mitológiai korszakban nem jöhettek volna létre. Marxon kívül bárki másnak azt vetnék minden bizonnyal szemére a vulgarizátorok, hogy elhanyagolta a gazdasági alapot. De Marxról nyilván elhiszik, hogy felfogása szerint a „mitologizáló viszonylatok" társadalmi létét a kor gazdasági struktúrája határozta meg. Marx azonban sokkal többre gondol, mint hogy csupán védekezzen a vulgarizálás ellen. A művészetet egyrészt a társadalmi viszonyok totalitására vonatkoztatja, másrészt látja, hogy egy műalkotás, egy művész, egy műfaj intenciója nem irányulhat minden társadalmi viszony extenzív totalitására, hanem itt objektív szükségszerűség-

gel választás történik, amennyiben a totalitás meghatározott mozzanatai uralkodó jelentőségűek egy meghatározott művészi tételezés szempontjából, így Homérosznál uralkodó jelentőségű a görög mitológia meghatározott formája.

Másodszor a genézis felmutatásakor nem az alap és a felépítmény (itt: művészet) közti oksági kapcsolatról van szó. Az okozati összefüggés természetesen mindig megvan, de a genézis marxista fogalma szempontjából döntő jelentőségű, hogy vajon kedvező vagy kedvezőtlen volt-e meghatározottságának ez a módja valamely művészet létrejöttének szempontjából.[94] A most vizsgált vázlatban Marx közvetlenül az egyenlőtlen fejlődést veszi célba. Általánosan ismert és elismert tényből indul ki: „A művészet esetében ismeretes, hogy meghatározott virágzási korszakai korántsem állnak arányban a társadalom általános fejlődésével, tehát a társadalom szervezetének anyagi alapzatával, mintegy csontvázával sem." Homéroszra és Shakespeare-re is utalva megállapítja, „hogy a művészet területén belül még bizonyos jelentős megformálások is a művészi fejlődésnek csak fejletlen fokán lehetségesek". És így fejezi be fejtegetéseit: „Ha ez a helyzet magának a művészetnek a területén belül a különböző műfajok viszonyában, akkor már kevésbé feltűnő, hogy ez a helyzet a művészet egész területének a társadalom általános fejlődéséhez való viszonyában is."[95] Ebből következik a már kétszer idézett tétel e kérdés általános megragadásának problematikájáról, a specifikáció általános termékenységéről.

Az egyenlőtlen fejlődés tehát Marx szemében kétségtelen tény és a tudománynak az a feladata, hogy feltételeit, okait stb. tisztázza. Általános módszertani szempontból Marx már ezekben a töredékes feljegyzésekben is megtette az első döntő lépést, mivel – a társadalom teljes totalitásának keretén belül – utal arra, hogy minden egyes műfaj, különös sajátossága következtében, különös viszonyban áll e totalitás meghatározott mozzanataival, amelynek formái és tartalmai konkrétan és döntően befolyásolják különös fejlődését. Ismételjük: ez csak a társadalmi fejlődésnek, mindenkori stádiumának, mindenkori uralkodó tendenciáinak stb. általános keretei között játszódhat le. De mivel mindezeknél a mozzanatoknál és különösképpen azoknál, amelyekkel az illető műfaj speciális és bensőséges kapcsolatban van, benső szükségszerűséggel felmerül

kedvező vagy kedvezőtlen voltuk kérdése, a művészet puszta létezésével egyidejűleg adva van fejlődésének egyenlőtlensége is. Ebből a szempontból a jelenség konkrét magyarázatán túlmenően is jelentős módszertanilag, hogy Marx a görög mitológiát a homéroszi eposzok létrejöttének szempontjából döntő tényezőnek mondta. Ezzel ugyanis jellemezte azt a specifikus társadalmi jelenséget, amelynek megléte vagy hiánya, tartalma és formája – a társadalmi környezet kedvező vagy kedvezőtlen volta – mind az eposz létrejöttének, mind pedig fejlődésének szempontjából döntően jelentős. (Gondoljunk a mitológia szerepére Vergiliusnál és a későbbi műeposzban, valamint például a Kelet epikus jellegű költeményeire.) Marxnak ez a módszertani ösztönzése sajnos kevés visszhangra talált követőinek körében; még Plehanov vagy Mehring is túlnyomórészt elvont szociológiai szempontból tárgyalta a művészet jelenségeit, és a sztálinizmusban tisztán mechanikus egyenlősdi jön létre, és teljes közöny mutatkozik a műfajok önálló és egyenlőtlen fejlődése iránt. Módszertani okokból hadd emlékeztessek itt a saját munkámra: megpróbáltam például kimutatni, hogy miként vezetett, a Marx által itt jelzett okokból, ugyanaz a kapitalista fejlődés a zene addig sohasem ismert fellendülésére, míg az építőművészet számára egy folyvást súlyosbodó, mind nehezebben megoldható problematika forrásává vált.[96]

A társadalmi lét ontológiai lényegéhez tartozik, hogy minden benne fellépő irányzat, tendencia stb. egyéni, alternatív jellegű aktusokból áll össze. A művészetben, ahol tekintetbe jövő objektivációinak túlnyomó többsége már közvetlenül egyéni aktusok terméke, ez az általános struktúra szükségképpen specifikus jelentőségre jut, vagyis az egyenlőtlen fejlődés törvénye itt még mélyebben és döntőbben avatkozik bele magukba az egyedi aktusokba. Ennek a jelenségnek az általános ontológiai alapja ismert és elismert. Már Hegel is megvizsgálta azt a tényt, hogy az emberek cselekedetei más eredményre vezetnek, mint amit szubjektíve célul tűztek maguk elé, hogy tehát – nagyon durva általánosságban – az emberek rendszerint hamis tudattal csinálják a történelmüket. A marxizmus fejlődése folyamán ezt a megállapítást lényegileg polemikus politikai eszközzé redukálták: segítségével leplezték le az ellenfelet, túlnyomórészt ismeretelméleti megalapozottsággal megbírálva őt,

amiért ideológiája nem fedi tetteit. Nem akarunk itt behatóan foglalkozni azzal, hogy mikor, hol és mennyiben felel meg ez a gyakorlat Marx tulajdonképpeni koncepciójának, csak arra utalunk itt ismét, hogy ő maga sohasem csupán ismeretelméletileg, hanem mindig ontológiailag vizsgálta ezt a kérdést. Ebből következik, hogy nemcsak az ilyen meg-nem-felelések negatív következményeit leplezte le kritikailag – ezt nagyon gyakran megcselekedte –, hanem olyan fontos esetekre is utalt, amelyekben világtörténelmileg szükséges és ezért termékeny ideológiai „öncsalások" is adódtak, amelyek az embereket számukra különben elérhetetlen nagy tettekhez segíthették.[97]

Igaz ugyan, hogy a most vizsgált jelenségnek az általános hamis tudat az ontológiai alapja, de lényegesen meghaladja ezt. Itt ugyanis azon múlik minden, hogy valamely művész, aki osztja kora, nemzete és osztálya hamis tudatát, bizonyos körülmények között, amikor művészi gyakorlata szembesül a valósággal, kitörhet előítéleteinek világából, és a valóságot igazi és mély sajátosságának megfelelően, helyesen ragadhatja meg; természetesen: csak megteheti ezt bizonyos körülmények között, de nem kell megtennie. Marx már fiatal korában megfigyelte ezt a jelenséget. Eugène Sue-t bírálva rátér regényének egyik sikeres alakjára és ezt mondja: Sue „felülemelkedett szűk világnézete látóhatárán. Arculcsapta a burzsoázia előítéleteit."[98] Évtizedekkel később Engels részletesebben és pontosabban fogalmazza meg ezt az ideologikus viszonyt Mary Harknessnek írott levelében: „A realizmus, amelyről én beszélek, még a szerző nézetei ellenére is megnyilatkozhat." És miután Balzacnál elemezte ezt a jelenséget, így foglalja össze nézeteit: „Hogy Balzac ily módon saját osztályrokonszenve és politikai elfogultsága ellen kényszerült cselekedni, hogy kedves nemesei bukásának szükségszerűségét *látta,* s őket különb sorsra érdemtelen embereknek festi, és hogy a jövő igazi embereit ott *látta,* ahol az akkori időkben kizárólag találhatók voltak – ezt a realizmus egyik legnagyobb diadalának és az öreg Balzac egyik legnagyszerűbb vonásának tekintem."[99]

Itt nem foglalkozhatunk behatóbban azzal, hogy mi ennek a megállapításnak a jelentősége a művészetnek és történetének a megértése szempontjából. Különböző tanulmányokban próbáltam ezt

alkalmazni és konkretizálni. Arra sem kell sok szót vesztegetni, hogy a „sztálinizmus monolitikus ideológiája számára" a művészetek egyenlőtlen fejlődésének egész marxi elmélete az undor tárgya volt és maradt. De lényeges problémánk szempontjából még röviden meg kell jegyeznünk, hogy ez dialektikus értelemben jelentősen konkretizálja és elmélyíti Marx helyes felfogását arról, hogy valamely korszak kedvező vagy kedvezőtlen a művészet (és bizonyos műfajok) számára. Megmutatkozik ugyanis, hogy ezen belül – bármilyen pontosan differenciálják is a korszak kedvező vagy kedvezőtlen voltát az egyes műfajok vonatkozásában – a művészet és az egyes művészek számára még adódhatnak és valóban adódnak is további egyéni alternatívák. Így az egyenlőtlen fejlődés magasabb dialektikus szinten jelenik meg, mivel kedvezőtlen korszakban is létrejöhetnek jelentős műalkotások. Ez persze nem szünteti meg magának a kedvezőtlenségnek a tényét – az ilyen kísérlet vulgarizáló egyszerűsítésekre vezetne –, hanem csak arra derít fényt, hogy az egyenlőtlen fejlődésen belül további ilyen fejlődés lehetséges, magasabb hatványon. (Ebből természetszerűleg következik, hogy a körülmények kedvező volta nem biztosíthatja a művészet felvirágzását.)

Bármilyen töredékes is szükségképpen ez a fejtegetés – (töredékesnek is kell lennie, ha nem akar alkalmatlanul elébe vágni azoknak a kérdéseknek, amelyeket csak művünk második részében, sőt csak az etikában tárgyalhatunk megfelelően) –, nem zárhatjuk le anélkül, hogy legalább fel ne vessük a társadalmi lét általános fejlődésének egyik ontológiai problémáját, amelyben kifejezésre jut mind társadalmiságának, mind pedig az ebben rejlő objektív haladásnak egy új oldala: az emberi nem problémájára utalunk. Marx már fiatalkorában elutasította az emberi nem Feuerbach-féle statikus-materialista értelmezését, amely kizárja a totalitás szemléletét. Hatodik Feuerbach-tételében azt írja, hogy Feuerbach hamis alapkoncepciója miatt kénytelen „1. elvonatkoztatni a történelmi lefolyástól és a vallásos lelkületet magáértvalóan rögzíteni és egy elvont – *elszigetelt* – emberi egyént feltételezni. 2. A lényeg ezért csak mint ‚emberi nem', mint belső, néma, a sok egyént *természetileg* összekapcsoló általánosság fogható fel."[100] A Feuerbachnál létrejövő hamis végletek tehát: egyrészt az elszigetelt, elvont egyén, másrészt az emberi nem természeti némasága.

Ezzel ismét a társadalmi lét sajátosságának középpontjában találjuk magunkat. Közhely, hogy a szerves élet nemeket hoz létre. Végső soron csak nemeket termel ki, mert a nemeket reálisan és közvetlenül megvalósító egyedi példányok keletkeznek és elmúlnak, és csak a nem őrzi meg magát állandónak ebben a változásban – már ameddig önmagát megőrzi. Az egyedi példány és a nem között ekközben létrejövő viszony tisztára természeti, teljesen független minden tudattól, minden tudatszerű objektivációtól: a nem az egyedi példányokban valósul meg, és ezek a nemet valósítják meg életfolyamatukban. Magától értetődik, hogy a nemnek nem lehet tudata; éppígy magától értetődik, hogy a természeti egyedi példányban nem alakulhat ki nembeli tudat. Mégpedig nem azért, mert a magasabbrendű állatoknak nincs tudatuk; ezt a tapasztalat és a tudomány régóta megcáfolta. Inkább azért van ez így, mert életének valódi termelése és újratermelése nem teremt számára olyan viszonyokat, amelyekben és amelyek segítségével objektíve kifejeződhetnék a példány és a nem kettős egysége. Világos, hogy ez a döntő mozzanat csak a munka lehet, természetesen mindazokkal a következményeivel együtt, amelyeket az embereknek környezetükkel, a természettel és embertársaikkal kapcsolatos magatartásában előidéz. A fiatal Marx ismételten kifejti ezt a különbséget az állat és az ember között, és mindig a munkából és következményeiből indul ki. Így például a *Német ideológiá*-ban rámutat arra, hogy a nyelv az emberek egymás közti érintkezésének szükségletéből jött létre, és azt mondja az állatról: „Ahol viszony létezik, ott az számomra létezik, az állat nem *‚viszonyul'* semmihez és egyáltalán nem viszonyul. Az állat számára másokhoz való viszonya nem viszonyként létezik."[101] A *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban, ahol az emberek közti csere következményeit vizsgálja, rámutat arra, hogy csak ezáltal válik az emberek különbözősége a társadalmi érintkezés fontos és értékes mozzanatává. Ezzel szemben az állatoknál ez a helyzet: „Egy állatfaj különböző alfajainak különös tulajdonságai természettől fogva élesebbek, mint az emberi adottság és tevékenység különbözősége. De mert az állatok nem képesek *cserélni,* semelyik állategyednek sincs hasznára egy ugyanazon fajhoz tartozó, de különböző alfajú állat megkülönböztetett tulajdonsága. Az állatok nem képesek összetenni speciesük megkülönböztе-

tett tulajdonságait; semmivel sem képesek hozzájárulni speciesük *közösségi* előnyéhez és kényelméhez."[102] Ilyen és hasonló különbségek adnak nagyon konkrét és differenciált tartalmat annak a kijelentésnek, hogy a nemnek mint pusztán biológiai-életszerű viszonynak csak néma általánossága lehet.

Első pillantásra úgy látszik, mintha az a Feuerbachhal szemben felhozott kiegészítő kifogás, amely szerint ő csak az elszigetelt embert vizsgálja, és nem a konkrét (társadalmi) embert, nem ugyanabból a tényállásból következne. Ez azonban csak látszat, noha Marxnak ez az ellenvetése nem hátrafelé fordul, hogy az embert az állatok pusztán biológiai nembeli lényegével hasonlítsa össze, hanem előrenéz, egy igen fejlett munkamegosztással rendelkező társadalom felé, amelyben tudatszerűen elveszhet az egyes egyének kapcsolata nembeli lényükkel. Ezt a viszonyt rendszerint a munka teremti meg. Marx ugyancsak a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban mondja: „Éppen a tárgyi világ megmunkálásában bizonyul csak az ember valóban *nembeli lénynek*. Ez a termelés az ő munkálkodó nembeli élete. Általa jelenik meg a természet az *ő* műveként és az ő valóságaként. A munka tárgya ezért *az ember nembeli életének tárgyiasulása:* amikor magát nemcsak – mint a tudatban – intellektuálisan, hanem munkálkodva, valóban megkettőzi és ennélfogva önmagát egy általa teremtett világban szemléli."[103] És e mű másik helyén levonja a következtetéseket az eddig kifejtettekből: „Az egyén *maga* a *társadalmi lény*. Életnyilvánítása – ha nem jelenik is meg egy *közösségi*, másokkal együttesen végbevitt életnyilvánítás közvetlen formájában – azért *maga* a *társadalmi élet* nyilvánítása és igazolása."[104] Amit elszigetelt individuumnak szoktak nevezni, az az ember alapvetően objektív és szubjektív társadalmiságán belül megnyilvánuló különös tudati állapoton alapul. Nem Marx találta ki azt a tételt, azt az ontológiai álláspontot, amely szerint az ember, amennyiben ember, társadalmi lény, és hogy életének minden tettében, bárhogy tükröződik is ez a tudatában, mindig és kivétel nélkül önmagát és ezzel egyidőben az emberi nem mindenkori fejlődési fokát valósítja meg, a legkülönfélébb formákban és ellentmondásos módon. Arisztotelésztől Goethéig és Hegelig ismételten és nagyon konkrét eltökéltséggel hangsúlyozták ezt az alapvető igazságot; elég talán, ha Goethe egyik utolsó beszél-

getésére utalunk, amelyben Soret-vel szemben a legnagyobb nyomatékkal hangsúlyozta, saját élettapasztalatai alapján, hogy az egyén és a társadalom kölcsönös vonatkozása minden tetszőleges életmegnyilvánulásban abszolúte elkerülhetetlen.[105]

Kultúrtörténeti tény, hogy legalábbis a viszonylag fejlett társadalmakban, különösképpen a válság-korszakokban, egyes egyénekben olyan képzetek keletkezhetnek, mintha az ember és a társadalom valamennyi viszonylatát pusztán külsődlegesen, másodlagosan, utólagosan, esetleg művi úton állították volna elő. Ez az elképzelés a kereszténység első évszázadainak remetéitől Heidegger „belevetettség"-tanáig úgyszólván megszüntethetetlenül szerepet játszik a gondolkodás történetében. A klasszikus robinzonádéktól egészen addig a jelenségig, amelyet az egzisztencializmus bírálatakor a dekadencia robinzonádéjának neveztem, ez a felfogás mindmáig uralkodik a polgári ideológia tekintélyes részében; sőt, Kierkegaard modernre áthangszerelt keresztény hagyományaira, Husserl fenomenológiájának állítólagos egzaktságára támaszkodva álontológiai alapvetéshez is jut: eszerint ugyanis az elszigetelt egyén az emberi világban az ontológiailag eredendő és mindent megalapozó tényező. A „lényeglátás" természetesen lehetővé teszi, hogy innen vezessék le az ember minden viszonylatát, minden társadalmi kapcsolatát, és mindezt az elszigetelt egyén alkotásának, és ezért tőle visszavonhatónak gondolják el. És e módszer lényegének megfelel – hiszen ez „zárójelbe teszi" a valóságot –, hogy elmossa az ontológiailag elsődlegesen adottnak és ezen adottság szubjektív reflexeinek különbségét, a következményt alapnak tüntesse fel, és megfordítva. Ez azonban nem érinti az alapvető tényeket. Shaw például első vígjátékaiban szellemesen ábrázolta, hogy a járadéktulajdonosok milyen „szabadnak", társadalmilag milyen „determinálatlannak" képzelik magukat, és milyen megrázkódtatásszerűen emlékezteti őket a valóság „függetlenségük" erőteljesen társadalmi alapjaira. A *Nyersfogalmazvány*-ban, az eredeti robinzonádékat bírálva, Marx foglalkozik ezzel az előítélettel: „Minél mélyebben megyünk vissza a történelemben, annál inkább mutatkozik az egyén, ennélfogva a termelő egyén is, önállótlannak, egy nagyobb egészhez tartozónak: először még egészen természetesen a családban és a törzsé kiszélesedett családban; később a törzsek ellentétéből és összeolvadásá-

ból létrejövő különböző formájú közösségekben. Csak a XVII. században, a „polgári társadalomban" lépnek fel az egyes emberrel szemben a társadalmi összefüggés különböző formái magáncéljait szolgáló puszta eszközökként, külsődleges szükségszerűségként. De az a korszak, amely létrehozza ezt az álláspontot, az egyedül lévő egyes ember álláspontját, éppen az eddig legfejlettebb társadalmi (erről az álláspontról általános) viszonyok korszaka. Az ember a szó legszorosabb értelmében *ζωον πολιτικόν*, nemcsak társas állat, hanem olyan állat, amely csak a társadalomban tud egyedül lenni."[106] Marx az elszigetelt egyén pusztán tudatszerűnek elképzelt, nem ontológiai természetével vitázva mindig a társadalomelmélet nagy kérdéseit tartja szem előtt. Végső soron arról van szó, hogy nem az egyének „építik fel" a társadalmat, hanem ellenkezőleg, ők jönnek létre a társadalomból, a társadalom fejlődéséből, hogy tehát – megismételjük, amit már gyakran hangsúlyoztunk – mindig a reális komplexusnak van ontológiai elsőbbsége alkotóelemeivel szemben. A *Szent család*-ban Marx hasonló irányvonalat képvisel, amikor azzal a baloldali hegeliánus (és általában liberális) nézettel vitázik, amely szerint az elszigetelt egyén az az „atom", amelynek tömegét az állam „összetartja". Ellenkezőleg, először ez csak a társadalom alapján épül fel, és az „atomok" ebben léteznek és hatnak, mindig a társadalom valódi sajátosságainak feltételei közt.[107]

Ha most ezt a látszatproblémát magunk mögött hagyva visszatérünk az egyén és a nem igazi viszonyához, akkor láthatjuk, hogy a nembeliség az egyénben mindig azoktól a valódi viszonyoktól elválaszthatatlanul valósul meg, amelyekben az egyén a saját létezését termeli és újratermeli, tehát e megvalósulás elválaszthatatlan magának az egyéniségnek a kibontakozásától. Ez azonban az egész probléma szempontjából döntő szerkezeti és történelmi következményekkel jár. Az egyedi állatnak és fajtájának „néma" viszonyában ez a fajta tiszta magábanvaló marad, és ennek megfelelően mindig önmagára vonatkozik, az egyedi példányokban is tiszta és elvont formában valósul meg; az egyedi példány magatartása megmarad az ilyen nembeliségben (Gattungsmässigkeit), ameddig csak a fajta (Gattung) filogenetikailag megőrződik. Mivel azonban az ember viszonyát az emberi nemhez (Menschengattung) eleve olyan társadalmi kategóriák formálják és közvetítik, mint amilyen a mun-

ka, a nyelv, a csere, az érintkezés stb., és mivel elvileg sohasem lehet „néma", hanem csak a tudatszerűen ható viszonyokban és vonatkozásokban valósíthatja meg magát, a kezdetben szintén csak önmagában létező emberi nemen belül konkrét részmegvalósulásokra kerül sor, amelyek éppen konkrét részlegességük és partikularitásuk folytán a nembeli tudat fejlődésében elfoglalják ennek a magábanvalónak a helyét. Arról van tehát szó, hogy az ember biológiailag természetszerűen általános nembelisége, amely önmagában létezik és mint ilyen magábanvaló szükségképpen megszüntethetetlenül meg is marad, csak úgy valósulhat meg mint emberi nem, hogy az éppen létező társadalmi komplexusok, éppen konkrét részlegességükben és partikularitásukban, mindig oda hatnak, hogy az ilyen társadalom tagjai legyőzik a nembeli lényeg „némaságát", mivel e komplexus keretei között, mint e komplexus tagjai tudatosítják nembeliségüket. E viszony alapvető objektív ellentmondása abban nyilvánul meg, hogy a nem tudatosodása ebben a részlegességben és partikularitásban szükségképpen többé-kevésbé teljesen eltakarja, vagy legalábbis egészen a háttérbe szorítja az általános nembeli lényeget. Ahogy a specifikus emberi tudat csak az emberek társadalmi aktivitásával összefüggésben, ennek az aktivitásnak a következtében alakulhat ki (munka és nyelv), úgy az emberi nemmé fejlődő tudatos összetartozás konkrét együttélésükből és együttműködésükből fakad. Ennek azonban az a következménye, hogy maga az emberiség semmiképp sem léphet fel először nemként, hanem pusztán az a mindenkori konkrét emberközösség, amelyben a szóbanforgó emberek élnek, dolgoznak, és egymással konkrét kapcsolatban állnak. Az ember nembeli tudata már csak ezért is a legkülönfélébb nagyságrendeket és fokozatokat mutatja a még csaknem természetileg összekapcsolt törzsektől a nagy nemzetekig.

Ennek az alap-jelenségnek a rögzítésével azonban még korántsem fejtettük ki ezt az ellenmondásosságot. Mindenekelőtt azt kell figyelembe vennünk, hogy az őskommunizmus felbomlása óta azok a társadalmi komplexusok, amelyekről eddig beszéltünk, nem lehettek már bensőleg egységesek: létrejöttek az osztályok. Nem vállalkozhatunk itt arra, hogy ezt a fejlődést akár csak a legnyersebben és legvázlatosabban is megrajzoljuk. Csak azt kell megjegyeznünk, hogy a mindenkori komplexus ilymódon kialakuló pluralisztikus-

dinamikus benső természete a történelem folyamán a legnagyobb – és gyakran teljesen ellentétes jellegű – változatosságot mutatja. Így például a kasztrendszer az általa megragadott komplexust statikusan próbálta stabilizálni, míg ennek a szerkezetnek a legfejlettebb, legtisztábban társadalmi formája, az osztályrétegződés rendszerint dinamikus-előrehajtó irányban hat. De noha ez a struktúra bennerejlik minden konkrét társadalmi komplexusban, problémánk szempontjából durva hiba volna, ha nem vennénk tudomásul, hogy az emberek társadalmi közösségalkotásának ez a két rendszere konkurrencia-viszonyban áll egymással, amelynek akut tünetei persze csak válságidőszakban szoktak világosan megnyilatkozni. A történelemben tömegesen fordulnak elő olyan szövetségek, amelyeket az egyes osztályok idegen államokkal kötnek saját államukban található osztályellenségük ellen. Ez természetesen azon a tényen alapul, hogy az emberek nagyon gyakran csak meghatározott osztályuralom (vagy meghatározott osztályegyensúly) esetében érzik a magukénak államukat, társadalmukat. Itt megmutatkozik a társadalmi nembeli tudat konkrét jellege. A néma, biológiai fajta tisztán objektív, és az egyedi példány nem változtathatja meg, de az ember aktívan, együttműködően, építően vagy rombolóan viszonyul ahhoz az osztálykomplexushoz, amelyben nembeli tudatát megvalósítja. Ezért a társadalmi értelemben vett nem létrejöttének elengedhetetlen feltétele az, hogy az ember valamilyen közösséghez tartozónak érezze magát, vagy legalábbis megszokja ezt a közösséget. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy pusztán tudati jelenségről volna szó. A tudat főként a társadalmilag objektíve különböző konkrét viszonyokra való reagálás (méghozzá alternatív jellegű) formája, és a mindenkor felmerülő alternatívák mozgástere is objektíve gazdaságilag-társadalmilag körülhatárolt. Ez az egyén – gyakran tisztátlan, tisztán érzelemszerű – reagálása a számára adott társadalmi környezetre.

Nem részletezzük itt a konkrét változatokat, a konkrét fokozatokat stb., de ha csak egy pillantást vetünk az általános fejlődésre, akkor észrevesszük, hogy az ilyen komplexusok, persze egyenlőtlenül gyakori visszaesésekkel, mégis a tendenciát tekintve állandóan növekszenek. Ez sem szorul bizonyításra. Kétségbevonhatatlan tény, hogy a földet egykor számtalan kis törzs népesítette

be, melyek a szomszédjukról is alig tudtak valamit, és hogy most a föld úton van afelé, hogy gazdasági egységet alkosson, és az egymástól legtávolabb élő népek átfogó és minden oldalú kölcsönös függőségben éljenek. Számunkra ebből az a fontos, hogy ezt az integrációt a gazdasági fejlődés hajtotta végre, többnyire a résztvevők tudtán kívül, igen gyakran akaratuk ellenére. Így hát a termelőerők fejlődésének további szükségszerű kísérő jelensége, hogy az emberek spontánul, feltartóztathatatlanul egyesülnek egy többé már nem néma, nem pusztán természeti fajtává, az emberi nemmé. Megmutattuk már, hogy ez a fejlődés szükségképpen vezet az egyes emberek képességeinek növekedéséhez; ezt egészíti ki az itt jelzett folyamat, amely létrehozza az emberi nemet. Itt is hangsúlyoznunk kell, hogy ezt az utalásunkat is teljesen ontológiainak szántuk, mint a társadalmi értelemben vett emberi nem felé vezető utat, mint a természeti magábanvaló lét átváltozását magáértvaló létté, sőt – perspektivikusan – a magáértvaló létben történő teljes kibontakozássá. Ez a tisztára ontológiai vizsgálódás ezért még nem tartalmaz semmilyen értékvizsgálatot, nem utal társadalmilag objektív értékekre. Mindenesetre ez a fejlődés – akárcsak a korábbi szemszög, az emberi képességek továbbfejlődése – a társadalmilag objektív értéktételezés különböző szükségszerű formáit involválja. Ezekkel a kérdésekkel azonban értelemszerűen csak a társadalmiság megismerésének sokkal konkrétabb szakaszában foglalkozhatunk behatóan. Itt egyedül döntő az a kétségbevonhatatlan ontológiai megállapítás marad, hogy a termelőerők fejlődése hajtotta szükségképpen végre ezt a haladást: ahogy a munka, rögtön valóra válásának kezdetén, egy állatot emberré alakított át, úgy hozta létre állandó továbbfejlődése az emberi nemet a maga tulajdonképpeni társadalmi értelmében.

Néhány kiegészítő megjegyzés szükséges ahhoz, hogy e – persze alapvető – ontológiai tény egyszerű megállapításakor ne engedjünk teret a félreértéseknek. Először is ez a folyamat nem teleológiai. Az emberek egymással és a természettel kapcsolatos természeti viszonylatainak társadalmiakká történő átváltozásait minden esetben a gazdasági valóság spontán módosulásai hajtják végre; csak az törvényszerű, hogy – sok stagnálás és visszafejlődés ellenére – a gazdaság össztendenciája fokozza az emberek érintkezési formái-

nak társadalmiságát, és egyúttal a kisebb közösségeket mindig kiterjedtebb és átfogóbb közösségekké integrálja, és hogy a különböző társadalmi komplexusok extenzíve és intenzíve egyaránt mind erőteljesebben kapcsolódnak egymáshoz. Végül a kapitalizmus először a történelemben megteremti a tényleges világgazdaságot, amelyben minden emberi közösség gazdaságilag kapcsolódik az összes többihez. A társadalmi értelemben vett emberi nem kialakulása a termelőerők fejlődésének akaratlan-szükségszerű terméke. Másodszor – és ez még egyszer megerősíti ennek az előrehaladásnak a nem-teleológiai jellegét – itt is beszélnünk kell az egyenlőtlen fejlődésről. Nem minden formáció törekszik egyformán a saját bővített újratermelésére. Marx például bebizonyítja az úgynevezett ázsiai termelőviszonyokról, hogy gazdasági alapjuk tendenciálisan az egyszerű újratermelésre épül fel.[108] Itt fejlődésünk álláspontjáról szemlélve, zsákutcák jönnek létre, amelyek hosszú stagnálások után végső soron csak a kapitalizmus behatolásával, a régi gazdasági formák kívülről történő szétrombolásával szűnnek meg. Az antik rabszolgatársadalom is – persze egészen másféle – zsákutcává vált, amely csak egy történelmi „véletlen"-nek a következtében fejlődhetett feudalizmussá: mivel átjárta a germán népvándorlás stb. Harmadszor, e törvényszerű fejlődés nem-teleológiai jellege abban is megmutatkozik, hogy – akárcsak az emberi képességek növekedésénél – a megvalósítás konkrét előrelendítői szakadatlanul ellentmondanak magának a dolognak: véres háborúk, egész népek rabszolgasorba jutása, sőt kiirtása, pusztítások és emberi lealjasodások, a népek egymás közti kapcsolatainak kiéleződése egészen az évszázadokig tartó gyűlöletig – ezek azok a közvetlen „eszközök", amelyeknek a segítségével az emberiség nemmé való integrációja végbement és végbemegy még ma is.

De hogy még ma is végbemegy, az éppúgy tény, mint az emberi képességek fejlődése. A világtörténelem, amely csak ezen a fejlődési fokon mutatkozik társadalmi realitásnak, maga is történelmi jellegű kategória. Marx ezt mondja a *Nyersfogalmazvány*-ban: „Világtörténelem nem mindig létezett; a történelem mint világtörténelem – eredmény."[109] Ennek az ontológiai ténymegállapításnak nem mond ellent, sőt inkább megerősíti, hogy a történelemtudomány ma már úton van afelé, hogy feltárja és kifejtse azt a folya-

matot, amely e helyzetet előidézte, hogy tehát már ma kezdeményezések történnek a világtörténelem tudományának kidolgozására. Ugyanis ez a világtörténelem csak a tudományban tudja saját eddigi ontológiai nem-létezését feltárni, amelyen belül persze – amit úgyszintén fontos felkutatni – a kis egységek egyenlőtlen, de mégis egyre erősbödő integrációs folyamata nagyobb, extenzíven és intenzíven egyre növekedő kölcsönös érintkezésre vezet, amely befolyásolja a benső struktúrákat stb. A világtörténelem mint társadalmi realitás mégis a legújabb fejlődési szakasz jelensége marad, amelyre mint előkészítő fokozatra jellemző, hogy benne maguknak az embereknek és embercsoportoknak a szubjektív reakciói gyakran nagyon távol vannak attól, hogy ilyen objektív helyzetnek megfelelően viselkedjenek; az események menete azután persze megmutatja, hogy a gazdasági szükségszerűségnek mégis érvényesülnie kell.

A többé már nem néma emberi nem keletkezésénél tehát ugyanaz előtt a probléma előtt állunk, amelyet már akkor is szemügyre vettünk, amikor az emberi képességeknek és ellentmondásaiknak (elidegenedés stb.) a fejlődését állapítottuk meg. A gazdasági főtendencia általánosan törvényszerű alapvonala mindig olyan formákban valósul meg, amelyek nemcsak a konkrét fejlődésben mutatnak egyenlőtlenséget, nemcsak bensőleg ellentmondásos módon nyilatkoznak meg, hanem közvetlenül kifejezetten ellentmondásos viszonyban is vannak a törvényszerű fő-fejlődés döntő objektív következményeivel. Ez az ellentmondásosság csak a társadalmi fejlődés totalitásának, teljes dinamikájának és törvényszerűségének ontológiai kifejtéséből érthető meg adekvát módon. Itt, ahol a társadalmi lét marxi ontológiájának egyetlen – igaz: középponti – aspektusára, a gazdasági szféra ontológiai elsőbbségére kell szorítkoznunk, a társadalmi totalitáson belül kialakult valódi összefüggésről csak nagyon általános, fölöttébb elvont jelzéseket kockáztathatunk meg, a későbbi, konkrét fejtegetéseknek elébevágva. Ha minden társadalmat komplexusnak fogunk fel, akkor láthatjuk, hogy rendkívül bonyolult módon különnemű és ezért egymásra különneműen ható komplexusokból áll; gondoljunk csak egyrészt az antagonisztikusan cselekvő osztályokban végbemenő differenciálódásra, másrészt a viszonylag önálló komplexusokká fejlődő közve-

tító rendszerekre (jog, állam stb.). Sohasem felejthetjük el itt, hogy a maguk részéről ezek a részkomplexusok is komplexusokból, embercsoportokból és egyes emberekből állnak, akik környezetükre – amely minden közvetítési és differenciálási komplexus alapja – megszüntethetetlen módon alternatív döntésekkel reagálnak.

Mindezeknek a dinamikus erőknek a kölcsönhatásából tehát első pillantásra zűrzavar, vagy legalábbis egymással küzdő értékek nehezen áttekinthető csatatere tárul elénk, ahol is az egyén számára nehéznek, sőt olykor lehetetlennek látszik, hogy világnézetileg megalapozza alternatív döntéseit. A közelmúlt gondolkodói közül Max Weber fogta fel a legéleselméjűbben és írta le a legplasztikusabban ezt a helyzetet a maga közvetlenségében. *A tudomány mint hivatás* című előadásában ezt mondta: „Sokkal mélyebben rejlő okai vannak annak, hogy a gyakorlati állásfoglalások ‚tudományos' hirdetése egyszerűen lehetetlen. Elvileg értelmetlen, mert a világ különböző értékrendjei engesztelhetetlen harcban állnak egymással . . . Ha valamit, akkor ezt ma újra tudjuk: lehet valami szent, nemcsak annak ellenére, hogy nem szép, hanem *mert* és *amennyiben* nem szép . . . és mindennapi bölcsesség, hogy lehet valami igaz, annak ellenére, és mert nem szép és nem szent és nem jó . . . Itt éppen különböző istenek tusáznak egymással, tusáznak, éspedig mindörökre. Úgy van ez, mint a régi, isteneinek és démonainak varázslatától még-meg-nem-fosztott világban, csak más értelemben: ahogyan a hellén egyszer Aphroditének áldozott, másszor Apollónak, kivált pedig városa valamennyi istenének, így van ez ma is, e magatartás mitikus, de bensőleg igaz plaszticitásának varázslata és leple nélkül. S ez istenek és harcuk fölött ott lebeg a sors, ám minden bizonnyal semmiféle ‚tudomány' . . . Az egyén számára saját végső állásfoglalásától függően az egyik az ördög és a másik az isten, és az egyénnek kell eldöntenie, hogy *számára* melyik az isten és melyik az ördög. És így van ez az élet minden szintjén és csomópontján . . . A sok régi isten megfosztva varázsától és ezért személytelen hatalom alakját öltve kiszáll a sírjából, hatalomra tör életünk fölött és újra megkezdi örök harcát."[110] Az itt tragikus-patetikus szkepszissel előadott antinómiák mindmáig hatnak az e problémakomplexussal kapcsolatos állásfoglalásokra, csak éppen a neopozitivizmus és az egzisztencializmus összetartozó

antipódusainál elvonatkoztatva és elsekélyesítve gőzzé válnak. Az elsőben minden konfliktus manipulációsan „megszűnik", a másodikban bensőleg üres antinómiává válnak, mivel az egzisztencializmus minden alternatívát egy elvont és ebben az elvontságban objektíve nem létező szubjektivitás légüres terébe helyez át.

A hagyományos marxizmus azonban még ilyen ellenfelekkel sem tud elbánni. Létrehozza a társadalmi létnek és a társadalmi tudatnak ismeretelméletileg megalapozott, de éppen azért a döntő ontológiai kérdéseket mellőző hamis dualizmusát. A leghatásosabban ezt az elméletet tudomásom szerint a Lenin-előtti korszak filozófiailag legképzettebb teoretikusa, Plehanov fogalmazta meg. Így próbálta meghatározni az alap és a felépítmény viszonyát: az előbbi a „termelőerők állapotából" és az „ezáltal meghatározott gazdasági viszonyokból" áll. Ezen az alapon keletkezik, már felépítményként, a „társadalmi-politikai rend". Csak ebből a talajból fakad a társadalmi tudat, amelyet Plehanov így definiál: *„a társadalmi embernek* részint közvetlenül e gazdaság által, részint pedig az ebből kinövő rend által meghatározott *pszichológiája"*. Az ideológiák „e pszichológia tulajdonságait" tükrözik vissza.[111] Nem nehéz észrevenni, hogy Plehanov itt teljesen a tizenkilencedik századi ismeretelméletek befolyása alatt áll. Ezek lényegileg abból a törekvésből fakadtak, hogy filozófiailag megokolják a modern természettudományok vívmányait. Érthető módon a fizikát használták itt mérvadó modellnek: egyik oldalon a törvényszerűen meghatározott lét, amelyben szó sem lehetett a tudat jelenlétéről, a másik oldalon a természettudományok merőben megismerő tudata, amelynek látszólag ismét csak nem kell semmi létszerűt tartalmaznia ahhoz, hogy működni tudjon. Nem foglalkozhatunk most behatóbban az ilyenfajta tisztán ismeretelméleti problematikával, itt csak annyit állapítunk meg, hogy a tudatnélküli létnek és a létnélküli tudatnak ez a dualitása módszertanilag viszonylag, de csupán viszonylag jogosult. E modell funkcionálását az sem zavarja, hogy a szerves életet is bevonják az ismeretelmélet problémakörébe, mivel, mint láttuk, a magasabbrendű állatok tudata is még mindig a tisztán természetszerű lét epifenomenonjának tekinthető. Csak akkor bukkan elő, ezeket a szűk kereteket szétfeszítve, megoldhatatlan antinómia, amikor az ismeretelméleti látszatnak ezt a sémáját

a társadalmi létre alkalmazzák. A polgári ismeretelmélet ezt a kérdést úgy oldja meg, hogy minden társadalmi jelenséget tisztán idealista módon értelmez, s eközben természetszerűleg csaknem teljesen eltűnik a társadalmi lét létjellege; még Nicolai Hartmannnál is ez a helyzet.

Marx követői itt kényes helyzetbe kerülnek. Mivel Marx, mint láttuk és még látni fogjuk, a gazdasági törvényszerűségeknek joggal hasonló általános érvényt tulajdonított, mint maguknak a természeti törvényeknek, kézenfekvő volt, hogy ezeket a törvényszerűségtípusokat minden további konkretizálás vagy korlátozás nélkül egyszerűen alkalmazzák a társadalmi létre. Ez azonban kétféleképp is eltorzította az ontológiai tényállást. Egyrészt maga a társadalmi lét, és főként a gazdasági valóság – Marx felfogásával szöges ellentétben – valami tisztán természeti létnek látszik (vagyis végső soron tudat nélküli létnek); láttuk, mennyivel későbbi fokon bukkan fel egyáltalán Plehanovnál a tudat mint megoldandó probléma. Az ilyen elméletekhez semmi köze sincs annak a marxi elméletnek, amely szerint az egyes teleológiai (tehát tudatszerűen beindított) gazdasági aktusok közvetlen és saját objektív törvényszerűséggel rendelkeznek. A társadalmi lét és tudat metafizikai szembeállítása szigorú ellentétben van Marx ontológiájával, amelyben a társadalmi lét mindig elválaszthatatlanul kapcsolódik tudati aktusokhoz (alternatív tételezésekhez). Másodszor ebből – és ez nem annyira magára Plehanovra, mint az általános vulgármarxizmusra vonatkozik – a gazdasági szükségszerűség mechanikus-fatalista túlfeszítése is következik. Ez a tényállás túl ismert ahhoz, semhogy itt részletesen bírálnunk kellene, csak arra utalunk, hogy Marx újkantiánus „kiegészítése" minden esetben ezekhez a torzításokhoz, nem pedig magának Marxnak az álláspontjához kapcsolódik. Amikor Marx *A politikai gazdaságtan bírálatához* előszavában azt mondja: „Nem az emberek tudata határozza meg létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, ami tudatukat meghatározza,"[112] akkor ennek semmi köze sincs ezekhez az elméletekhez. Egyrészt Marx a társadalmi léttel nem a társadalmi tudatot állítja szembe, hanem a tudatot általában. Nem ismer specifikussá-tett társadalmi tudatot mint önálló alakot. Másrészt ebből az első negatív tételből az következik, hogy Marx itt ebben a kérdésben is egyszerűen az

idealizmus ellen tiltakozik, és egyszerűen azt állapítja meg, hogy a társadalmi lét a tudathoz képest ontológiailag elsőbbrendű.

Engels világosan érezte, hogy ezek a vulgarizálások eltorzítják a marxizmust. Azokban a levelekben, amelyeket az akkori munkásmozgalom fontos személyiségeinek írt, sok utalást találunk arra, hogy az alap és a felépítmény közt kölcsönhatások állnak fenn, hogy pedantéria volna, ha egyes történelmi tényeket egyszerűen a gazdasági szükségszerűségből „vezetnénk le" stb. Mindezekben a kérdésekben mindig igaza volt, mégsem sikerült neki mindig elvileg megcáfolni a marxi módszertől való eltéréseket. Igaz ugyan, hogy Josef Blochnak és Franz Mehringnek írott leveleiben elvi megalapozást is akar adni, méghozzá saját magának és Marxnak az írásai ellen irányuló önkritikus éllel. Blochnak így ír: „A materialista történetfelfogás szerint a történelemben a valódi élet termelése és újratermelése a *végső soron* meghatározó mozzanat. Többet sohasem állítottunk, sem Marx, sem én. Ha ezt most valaki úgy torzítja el, hogy a gazdasági mozzanat az *egyedül* meghatározó, akkor semmitmondó, elvont, értelmetlen frázissá változtatta át a fenti tételt. A gazdasági helyzet az alap, de a felépítmény különböző mozzanatai . . . szintén befolyásolják a társadalmi harcok menetét és sok esetben túlnyomórészt meghatározzák ezek *formáját*. Mindezeknek a mozzanatoknak a kölcsönhatása az, amelyben végül a véletlenszerűségek végtelen tömegén keresztül . . . felülkerekedik a gazdasági mozgás mint szükségszerűség."[113] Kétségtelen, hogy Engels helytállóan fejti ki e helyzet sok lényeges vonását és nagyon határozottan igazítja helyre a vulgarizáció némely tévútjait. De ahol bírálatát filozófiailag akarja megalapozni, ott, úgy véljük, a levegőbe markol. Ugyanis a tartalomnak (gazdaság) és a formának (felépítmény) az egymást kiegészítő ellentéte sem összefüggésüket, sem pedig különbözőségüket nem fejezi ki adekvát módon. Akkor sem jutunk sokkal tovább, ha Mehringnek írott leveléből megtudjuk, hogy a formát úgy értelmezi, mint „annak a rendjét és módját, ahogyan ezek a képzetek kialakulnak". Engels joggal mutat rá az ideológiák keletkezésére, az ilyen genézis viszonylagos öntörvényűségére. Ez azonban végső soron szintén nem fogható fel forma–tartalom viszonynak. Ugyanis ez, mint ezt a Hegel-fejezetben megpróbáltuk bebizonyítani, reflexiós meghatározás, ami any-

nyit jelent, hogy a forma és a tartalom az egyes tárgynál, a komplexusnál és folyamatnál stb. mindig és mindenütt együtt és csakis együtt határozzák meg ezek sajátosságát, éppígylétét (az általánosságot is beleértve). De éppen ezért lehetetlen, hogy a valóságosan különböző komplexusok meghatározásában egyikük tartalomként, a másikuk formaként szerepeljen.

Marx félreértelmezéseinek ezt a kritikáját azért olyan nehéz pozitív helyreigazítással lezárni, mert eddigi fejtegetéseink fölöttébb elvont szintjén még nem fejthettük ki az alap és a felépítmény igazi és konkrét dialektikájának ontológiai előfeltételeit, és ezért könnyen okozhatna félreértéseket, ha akár elvontan is elébe vágnánk az elemzésnek. De még az ilyen elvont kifejtés esetében is még egyszer és mindenekelőtt ki kell jelentenünk, hogy a gazdasági tényező Marx által hangsúlyozott elsőbbsége nem tartalmaz hierarchikus viszonyt. Azt az egyszerű tényt fejezi ki, hogy a felépítmény társadalmi létezése mindig feltételezi a gazdasági reprodukciós folyamat létezését, és hogy ez gazdaság nélkül ontológiailag elképzelhetetlen, másrészt viszont a gazdasági lét lényegéhez tartozik, hogy csak úgy termelődhet újra, ha létrehoz egy neki – akár ellentmondásosan is – megfelelő felépítményt. A hierarchiának az ontológiai talajon végbemenő elutasítása nagyon szorosan érintkezik azzal a kérdéssel, hogy miként viszonyul a gazdasági érték a többi – társadalmi – értékekhez. A „társadalmi" jelzővel ideiglenesen, persze csak absztrakt és deklaratív módon, elhatároltuk értékszemléletünket az idealista (többnyire transzcendens) értékszemléletektől. Azt hisszük: az értéktételezés társadalmi szükségszerűsége egyforma ontológiai szükségszerűséggel feltétele és egyúttal következménye is annak, hogy az emberek társadalmi aktusai alternatív jellegűek. Az alternatíva aktusa szükségképpen tartalmazza a döntést is az értékes és az értékellenes között, és ontológiai szükségszerűséggel tartalmazza mind azt a lehetőséget, hogy valaki az értékellenest választja, mind pedig azt, hogy tévútra siklik, noha szubjektíve az értékest választotta.

Fejtegetésünknek ezen a fokán nem konkretizálhatjuk az itt kialakuló ellentmondásosságokat, csak a gazdasági alternatíva néhány különösen jellegzetes vonását ragadhatjuk ki. Ezzel az alternatívával ugyanis mindig valami pusztán természeti változik át

társadalmivá, és ezzel éppen a társadalmiság anyagi alapja jön létre. A használati értékben benne rejlik, hogy a természeti tárgyak olyan tárgyakká alakulnak át, amelyek alkalmasak az emberi élet reprodukciójára és hasznosak ebből a szempontból. A pusztán természeti egymásért-való-lét, azáltal, hogy tudatosan termelik, olyan elvileg új vonatkozásba kerül az – ezáltal társadalmiakká vált – emberekkel, amilyen a természetben még nem lehetett jelen. És mivel a csereértékben a társadalmilag szükséges munkaidő vált az emberek gazdaság által meghatározott társadalmi érintkezésének mértékévé és szabályozójává, megkezdődik a társadalmi kategóriák ön-megszervezése, a természeti korlátok visszaszorulása. A gazdasági értelemben vett érték tehát a hajtóereje annak, hogy a pusztán természeti lét társadalmivá alakuljon át és az ember emberréválása beteljesedjék társadalmiságában. Mivel mármost a gazdasági kategóriák ennek az átalakulásnak az előrelendítői – és csak ezek képesek arra, hogy ennek az átalakításnak a funkcióját betöltsék –, ezeket illeti meg a társadalmi léten belül az az ontológiai elsőbbség, amelyről mostanáig beszéltünk. De ennek az elsőbbségnek messzire ható következményei vannak a gazdasági kategóriák, főként az érték hatékonyságának módjára és struktúrájára nézve. Először is a gazdasági érték az az egyetlen értékkategória, amelynek objektivitása immanensen hatékony törvényszerűség formájában kristályosodik ki: ez az érték egyszerre érték (alternatív tételezés) és objektív törvény. Így hát a történelem folyamán erősen elhalványult érték-jellege, noha közvetlenül a gazdasági értékkategóriából származnak olyan alapvető értékkategóriák, mint amilyen a hasznos és a káros, a sikeres és a sikertelen stb. (Bizonyára nem véletlen, hogy azokat az értékkategóriákat, amelyek közvetlenül az emberi cselekvésekre vonatkoznak, sokáig és makacsul a hasznos–káros alternatívára építették fel vagy vezették vissza. A társadalmiságnak, nyilvánvalóvá vált ellentmondásosságának csak viszonylag magas fejlettségi fokán utasították el elvileg ezt a vonatkozást, mint például Kant.) Másodszor – erről beszéltünk már itt – a gazdasági értékkategória abban az irányban hat, hogy megvalósítása érdekében társadalmi közvetítések társadalmilag egyre bonyodalmasabb viszonylatait hívja életre, amelyekben kialakulnak az alternatívák – pusztán gazdaságilag el-nem-dönthető – minőségileg új

típusai. Elég, ha a már tárgyalt problémakomplexusra, az emberi képességek növekedésére, a nem integrációjára emlékeztetünk.

A közvetítésnek ezekben a világaiban alakulnak ki lassanként a legkülönbözőbb emberi értékrendek. Utaltunk már arra az itt nagyon fontos társadalmi-ontológiai tényre, hogy mindezek a közvetítések a különneműség viszonyában állnak a tulajdonképpeni gazdasággal és mindegyikük éppen ennek a különneműségnek a következtében tudja betölteni közvetítő funkcióját, aminek természetszerűleg az ezen a talajon létrejövő értéknek a – gazdasági értékhez képest – különnemű jellegében kell megnyilvánulnia. De az eddig kifejtettekből az is kiderül, hogy a különneműség bizonyos körülmények között ellentétességgé fokozódhat, azáltal, hogy két értékrendszer olyan alternatívákhoz vezet, amelyek a különneműségből fakadó különbözőséget ellentétességgé növelik. Ilyen helyzetekben megnyilatkozik a gazdasági értéknek és más értékeknek az alapvető különbsége: ezek mindig eleve feltételezik a társadalmiságot, ennek már meglévő és kibontakozó létjellegét, a gazdasági érték viszont nemcsak létrehozta eredetileg a társadalmiságot, hanem szakadatlanul újonnan, egyre kibővítettebb módon termeli és újratermeli is ezt. Ebben az újratermelési folyamatban a gazdasági érték új és új alakokat ölt, sőt, egészen új kategóriaformák is kialakulhatnak. (Gondoljunk itt a többször is tárgyalt relatív értéktöbbletre.) De alapvető formái lényegileg mégis változatlanul maradnak a változásnak ebben a szakadatlan folyamatában.[114] Mivel a nemgazdasági értékformák nem létrehozzák, hanem mindenkor adottnak tételezik fel a társadalmi létet, és ennek keretei között keresnek és találnak döntési módokat az e lét által felvetett alternatívákra, formájukat és tartalmukat szükségképpen döntően társadalmi struktúrának, a társadalmilag hatékony tendenciáknak mindenkori hic et nunc-ja határozza meg. Ahol a gazdasági fejlődés valóban megváltoztatja a társadalmi struktúrát, olymódon, hogy minőségileg különböző formációk váltják fel egymást, mint például a városállamok rabszolga-társadalmaiból a feudalizmusan keresztül a kapitalizmusba való átmenetek eseteiben, ott szükségképpen minőségileg megváltozik a nem-gazdasági értékterületek felépítése és jellege is. Nemcsak abban, hogy a spontánul szabályozódó életmódok tudatos irányításba, az emberi cselekvés intézményes kormányzá-

sába mennek át, úgy, hogy társadalmi szükségszerűséggel teljesen új típusú értékrendszerek alakulnak ki; de ezekből is szükségképpen hiányzik az a rögzített kategoriális megformáltság, amelyet a természeti lét törvényszerű átformálása a gazdasági értékre rákényszerít. Úgy látszik, időnként hosszú stabilitásuk ellenére tartalmaikat és formáikat a kifejlés hérakleitoszi nyugtalansága ragadja meg, és ez szükségszerű is, mert funkciójukat csak úgy tölthetik be, ha szervesen a társadalmi hic et nunc mindenkori problematikájából fakadnak. Ezt a sajátosságukat persze nem szabad egyenesvonalú, közvetlen oksági függőségnek felfogni, mint ezt a vulgármarxizmus teszi. Ez a függőség „pusztán" abból áll, hogy a társadalmi lét már meglévő fokozatai életkérdéseket vetnek fel, ezekből konkrét alternatívák keletkeznek, amelyekre az emberek konkrét válaszokat próbálnak találni. Függőség van tehát a kérdések és válaszok felvethetőségének, minőségének és tartalmának a tekintetében; mivel azonban a gazdasági fejlődés kísérőjelenségei, mint láttuk, nagyon egyenlőtlen jellegűek, és mivel mindegyikük nemcsak a társadalmi létet képviseli, hanem egyúttal ugyanezzel az ontológiai szükségszerűséggel kiindulópontul szolgál új értékelések számára is, a függőség ebben a tekintetben úgy konkretizálódhat, hogy valamely nem-gazdasági értékrendszer radikálisan tagadja és mint értékellenest leleplezi egy gazdasági fejlődési szakasz kísérőjelenségeit. (Gondoljunk itt is az elidegenedés problémájára.) Ehhez járul, hogy ezen a függőségen belül a lehetséges válaszok mozgástere még tágabb: intencióik a közvetlen időszerűségtől az emberi nem problémáira való direkt irányulásáig terjedhetnek, tehát hatásokat idézhetnek elő a mától egészen a távoli jövőig. Persze ez a legtágabb mozgástér sem korlátlan vagy önkényes, a mindenkori gazdasági fejlődési stádium konkrét hic et nunc-jába ágyazott kiindulópontja végső soron elfojthatatlanul meghatározza az érték tartalmának és formájának éppígylétét.

Mivel a megvalósulások áttekinthetetlen különbözőségéhez ilyen mély történelmi kötöttség párosul, könnyen érthető, hogy a nem gazdasági értékeknek a marxi módszeren kívül történő értelmezése történelmi relativizmus felé hajlik. Ez azonban a lehetséges félremagyarázásoknak csak egyik oldala. A nem gazdasági értékek ugyanis sokrétűségük ellenére sem tekinthetők merőben korhoz

kötött, puszta egyediségek rendezetlen sokaságának. Mivel valódi genézisük, bármilyen egyenlőtlenül és ellentmondásosan is, de – végső soron – egy egységesen előrehaladó társadalmi lét eredménye, és mivel csak társadalmilag tipikus és jelentőségteljes alternatívák sűrűsödhetnek értéktételezésekké, a rendező gondolkodás ellenpólusa számára kézenfekvő, hogy tisztán gondolatilag felépített, logikai formák szerint szabályozott rendszerré egyneműsítse őket. Az egyneműsítés elve éppen azon alapul, hogy ezek az értékek, formális szempontból, értékek; a rendszerezésnek azonban szükségképpen figyelmen kívül kell hagynia ontológiai sajátosságukat és különneműségüket, arról nem is beszélve, hogy minden ilyen logicizálás egyúttal szükségképpen történelmietlenítés is, és ezáltal minden érték elveszti konkrét talaját, konkrét-reális egzisztenciáját és a rendszerbe csak önnön halvány árnyaként illeszkedhet be. Ennek ellenére tömegesen alakultak ki ilyen értékrendszerek, ilyen rendszerezések valamely értéken belül (az erények rendszere stb.), de jelentőségük csak múlékony, és ezt még az is lecsökkenti, hogy legtöbbször nem maguk az értékek a rendszerezések alapjai, hanem csupán elméletté halványult tükörképeik.

A gyakorlati cselekvés arisztotelészi értékelméletének főként azért van olyan szokatlanul tartós hatása, mert egyáltalán nem kísérel meg elméleti rendszerezést, hanem ehelyett mélyen és konkrétan, ami fölöttébb ritkán esik meg, kora igazi társadalmi alternatíváiból indul ki és valóraválásuk benső dialektikus összefüggéseit és törvényszerűségeit vizsgálja és tárja fel. De a sokkal szegényesebb és elvontabb kategorikus imperativusz is annak köszönheti gyakran megújuló népszerűségét, hogy viszonylag megtartóztatja magát a logikai rendszerezéstől; ahol Kant arra vállalkozik, hogy legalábbis negatív, tiltó módon logikai következtetésekkel határozzon meg konkrét cselekvési lehetőségeket, ott nyíltan napfényre bukkan problematikája. (Gondoljunk Hegel és Simmel, ellentétes beállítottságú, elutasító bírálatára.) Így a gondolkodás történetében az értékelmélet terén hamis antinómia alakul ki: egyik oldalon történelmi relativizmus, a másikon logikai-rendszerező dogmatika. Nem véletlen, hogy – különösen válságos átmeneti korszakokban – az olyan gondolkodók, akiknek kifejezett érzékük volt a konkrét realitás iránt, az érték problémaköréről szólva tudatosan rendszer-

telen, gyakran merőben aforisztikus gondolati kifejezést választottak (La Rochefoucauld).

Ezzel az antinómiával szemben az ontológiai tertium datur a társadalmi-történelmi folyamat valódi folyamatosságából indul ki. Itt vissza kell mennünk a szubsztancialitás általunk kifejtett új koncepciójához, amely szerint ez nem áll statikusan és mereven szemben mint az önmegtartás statikus-állandósult viszonya, a kifejlés folyamatával, hanem előrehaladva, a folyamatban megváltozva és megújulva, a folyamatban részt véve mégis lényege szerint megőrződik. A társadalmiság folyamatában létrejövő igaz értékek csak ilyen módon tarthatják és őrizhetik meg magukat. Természetesen itt teljesen le kell mondani az értékek „örök", folyamaton túli érvényességéről. Mindnyájan kivétel nélkül a társadalmi folyamat során, egy meghatározott fokon jöttek létre, mégpedig valóságosan mint értékek, nem úgy, mintha a folyamat csupán egy önmagában „örök" értéket valósított volna meg, hanem maguk az értékek jönnek létre reálisan és részben múlnak is el reálisan a társadalmi folyamatban. De a szubsztancia folyamatossága a társadalmi létben az embernek, fejlődésének, problematikájának, alternatíváinak a folymatossága. És ha egy érték a maga realitásában, a maga konkrét megvalósulásaiban beépül ebbe a folyamatba, hatékony alkotóelemévé válik, társadalmi létezésének lényeges mozzanatát testesíti meg, akkor ezzel és ebben magának az értéknek a szubsztancialitása, lényege és hatékonysága őrződik meg. Ez világosan megmutatkozik az igazi értékek – persze nem abszolút, hanem társadalmi-történelmi – állandóságában. A relativizmus és a dogmatizmus eddig megszüntethetetlennek látszó antinómiájának mindkét oldala arra támaszkodik, hogy a történelmi folyamat szakadatlanul reprodukálja mind a változást, mind pedig a tartósságot a változásban. A művészet területén bizonyos etikai kérdésfeltevések és objektivációs lehetőségek állandósága éppolyan feltűnően jelentkezik, mint a keletkezés és az elmúlás. Ezért ezen antinómia felbomlásának módszertani alapja csak a szubsztancialitásnak az az általunk hangsúlyozott új felfogása lehet, amely itt is folyamatosságként objektiválódik.

A folyamatosságnak és a szubsztanciának ezen a társadalmi léten belül kialakult viszonyán, a folytatólagosságnak a reproduk-

cióban bekövetkező hatékonnyá-válásán mitsem változtat, hogy ez a folyamat, mint minden társadalmi folyamat, egyenlőtlen, és hogy a folyamatosság olykor hosszú eltűnés, esetleg hirtelen időszerűvé-válás formájában nyilvánul meg. Más összefüggésben, az egyenlőtlen fejlődésről szólva érintettük már Marx nézeteit Homéroszról. Marx ott éppen az esztétikai lét folytonosságának ezt a problémáját veti fel, amennyiben nem abban látja a tulajdonképpeni döntő problémát, hogy az érték a társadalmi fejlődésből keletkezett; ellenkezőleg, így fogalmazza meg az érték problémáját: „De a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak és bizonyos vonatkozásban normának és elérhetetlen példaképnek számítanak."[115] A válasz, amelyet jelez, az emberi nem fejlődésének folyamatosságán alapul. És amikor Lenin az *Állam és forradalom*-ban a szocializmus második szakaszának, a kommunizmusnak a lehetőségeiről és feltételeiről beszél, azt állítja a középpontba, hogy az emberek „hozzászoknak" az emberhez méltó életfeltételekhez. Ennek a megszokásnak a tartalma azonban Lenin szerint abban áll, hogy „a kapitalista rabszolgaságtól, a kapitalista kizsákmányolás számlálatlan borzalmaitól, brutalitásaitól, értelmetlenségeitől, aljasságaitól megszabadult emberek lassacskán *hozzászoknak* ahhoz, hogy a társadalmi együttélés legelemibb, ősidők óta ismert és évezredek óta minden előírásban megismételt szabályait betartsák, erőszak nélkül, kényszer nélkül, alárendeltség nélkül, *különleges* kényszer-*apparátus nélkül,* amelynek állam a neve".[116] Tehát Lenin is az emberiség fejlődésének ugyanarról a folyamatosságáról beszél, mint Marx. A folyamatnak ez a konkrét és reális szubsztancialitása a maga folyamatosságában megszünteti az értékkérdésben a relativizmus és a dogmatizmus hamis dilemmáját. Talán nem felesleges, ha az értékek társadalmi folyamatosságának ezt a konstrukcióját kissé konkretizáljuk, annak megállapításával, hogy valódi iránya a múltból mutat a jövő felé; a múltba való visszanyúlások mindig a jelenlegi gyakorlatot, vagyis a jövőt tartják szem előtt. Nagyon könnyen meghamisíthatja tehát a valódi tényállást, hogy gyakran egyoldalúan értelmezik azt a műveletet, amellyel a jelent visszavezetik múltbeli „forrásaira".

A marxi ontológiának ez a vázlata szükségképpen nagyon hiányos, és igen távol van attól, hogy akár csak a főproblémákat is jelentőségükhöz mérten tárgyalja (művünk második részében kiegészítő kísérletet teszünk arra, hogy legalábbis némely központi probléma vonatkozásában behozzuk ezt a mulasztást). De nem zárhatjuk le ezt a fejtegetést anélkül, hogy legalább néhány utalást ne tennénk arra vonatkozólag, hogy miként viszonyul a fejlődés szocialista perspektívája Marx általános ontológiai koncepciójához. Ismeretes, hogy szocializmusról kialakított koncepcióját elsősorban mint tudományos koncepciót határolta el az utópistákétól. Ha a szétválasztást ontológiájának a nézőpontjáról vesszük szemügyre, akkor feltűnik mint első döntő mozzanat, hogy a szocializmus Marxnál a társadalmi lét benső dialektikájának, a gazdaság összes előfeltételeivel és következményeivel egyetemben történő önkibontakoztatásának, az osztályharcnak a normális és szükségszerű termékeként jelenik meg, az utópistáknál viszont egy sokszorosan hamis fejlődést kell döntésekkel, kísérletekkel, példaadással stb. helyreigazítani. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy a gazdaság ontológiailag középponti szerepe nemcsak a szocializmus létrejöttét teszi lehetővé, hanem ontológiai jelentősége és tényszerűsége a megvalósult szocializmusban sem szűnhet meg. A *Tőké*ben Marx arról beszél, hogy a gazdaság területe az emberek életkörében mindig, a szocializmusban is, szükségképpen a „szükségszerűség birodalma" marad. Ezzel Marx itt is Fourier ellen fordul, akinek zseniális kritikai felismeréseit egyébként nagyrabecsüli, de aki azt hiszi, hogy a szocializmusban a munka valami játékfélévé alakul majd át; egyúttal Marx, kifejezett vita nélkül, azokat a nézeteket is elutasítja, amelyek szerint a szocializmusban „gazdaság nélküli" korszak köszöntene be. Objektív ontológiai értelemben a szocializmushoz vezető út annak a korábban általunk kifejtett fejlődésnek az útja, amelynek során a munka, a gazdaság ebből kinövő világa, ennek motorként működő immanens dialektikája a társadalmi létet eljuttatja tulajdonképpeni mivoltáig, és kialakítja a sajátos emberi nemet mint tudatos, nem pusztán természetien néma fajtát. A gazdaság a társadalmi kategóriák mind fokozottabb társadalmiságát idézi elő. Ezt azonban az osztálytársadalmakban csak azon a módon hajtja végre, hogy az em-

berekkel szemben *második természetként* tárgyiasul. Ez az egyes alternatív aktusoktól teljesen független objektivitás mint alapjellegzetesség megszüntethetetlen marad; ezt fejezi ki Marx a *szükségszerűség birodalma* jellemzéssel. A minőségi ugrás abban áll, hogy ez a második természet is az emberiség uralma alá kerül, amire egyetlen osztálytársadalom sem képes. A jelenlegi kapitalizmus például arra kényszerül, hogy a fogyasztás egész szféráját eddig még sosem látott módon egy az embereken uralkodó *második természetté* tegye.

A kapitalizmus különössége az, hogy tulajdonképpeni értelemben spontánul termeli a társadalmi termelést; a szocializmus ezt a spontaneitást tudatos szabályozássá változtatja át. A gazdaságot mint a *szabadság birodalmát* magyarázó bevezető és indokoló mondataiban Marx ezt mondja a szocializmus gazdaságáról: „Ezen a területen a szabadság csak azt jelentheti, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett hogy ez mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erő felhasználásával, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek mellett hajtják végre." Csak ezen az alapon jöhet létre a szabadság birodalma: „Ezen túl kezdődik az emberi erőkifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint alapján virágozhat ki."[117] Itt világosan láthatóvá válik Marx ontológiája, amelyet még követői is oly gyakran értettek félre. Hajthatatlan szigorral állapítja meg, hogy csak a gazdaság, a társadalmi lét társadalmivá válása idézheti elő az emberiségnek ezt a fejlődési szakaszát; és hogy ez nemcsak útként, hanem állandó ontológiai alapként is nélkülözhetetlen és nélkülözhetetlennek is kell maradnia ahhoz, hogy az ember ilymódon végérvényesen eljusson önmagához. Minden olyan szellemi irányzat, amely más feltételekből kiindulva törekszik szocialista állapotra, szükségképpen az utópizmus zsákmánya lesz. Egyúttal az is láthatóvá válik – amire már többször is utaltunk –, hogy a gazdaság csak az alap, csak az ontológiailag elsődleges tényező, de az embereknek azokat a képességeit, a társadalmi komplexusoknak azokat az erőit hívja életre, amelyek csakugyan valóra váltják a gazdasági szükségszerűséget, amelyek ennek ki-

bontakozását mint társadalmi valóságot meggyorsítják, megszilárdítják, serkentik, de persze bizonyos körülmények között gátolhatják és el is téríthetik.

Ez a dialektikus ellentmondásosság, amely a társadalmi lét gazdaságilag szükségszerű fejlődése és a gazdasági formációknak, valamint a társadalom gazdaságon kívüli tényezőinek (például az erőszaknak stb.) a konkrét ellentmondásai között feszül, az eddigi történelemben szintén az egyenlőtlen fejlődés fontos alapja volt. A konkrét alternatívák, mint minden emberi cselekvésnek a formái, magasabb szinten minden történelmi fordulóponton visszatérnek. Magától értetődik, hogy Marx, mivel a gazdasági szféra ontológiai elsődlegességét fenntartja a szocializmus számára is, eredetében is ragaszkodik az alternatívához. Már a *Kommunista kiáltvány*-ban is ez áll az osztályharcra és a magasabbrendűen strukturált gazdasági formációkra vonatkozóan: „Szabad és rabszolga, patrícius és plebejus, báró és jobbágy, céhmester és mesterlegény, egyszóval: elnyomó és elnyomott folytonos ellentétben álltak egymással, szakadatlan, hol palástolt, hol nyílt harcot vívtak, olyan harcot, amely mindenkor az egész társadalom forradalmi átalakulásával vagy a harcban álló osztályok közös pusztulásával végződött.[118] Az össztörténelmi fejlődésnek ez az alternatív jellege, amely nem szünteti meg, hanem csak társadalmilag-történelmileg konkretizálja a gazdaság ontológiai elsődlegességét, végső soron döntő szerepét, Marx követőinek körében nagyon elhalványult, sőt gyakran teljesen el is tűnt. Részint vulgár materialisztikus, mechanikus „szükségszerűséggé" egyszerűsítették, részint e vulgarizálás újkantiánus vagy pozitivista elutasítása történelmi agnoszticizmusra vezetett. Csak Lenin ragaszkodott a marxizmus eredeti koncepciójához és, éppen nehéz és bonyolult helyzetekben, a forradalmi cselekvés vezérfonalának tekintette ezt. Így történt a felkelésről szóló döntés esetében is, amely 1917. november hetedikén a proletariátus hatalomátvételét tűzte ki célul. De Lenin az ilyen állásfoglalások elméleti alapjairól is teljesen a marxi felfogás szellemében nyilatkozott, például 1920-ban, a Kommunista Internacionálé második kongresszusán, ahol kettős vitát folytatott, mind azok ellen, akik bagatellizálták az akkori nagy válságot, mind pedig azok ellen, akik e válságot a burzsoázia szempontjából kilátásta-

lannak tekintették. Lenin ezt mondja: „Nincsenek abszolút kilátástalan helyzetek." Ezek elméleti „bizonyítására" való törekvés „üres pedantéria volna, vagy játék a fogalmakkal és a szavakkal. Csak a gyakorlat szolgáltathat valódi ‚bizonyítékot' erre vagy hasonló esetekre",[119] és a gyakorlat alternatív jellegű.

A szocializmushoz vezető út tehát teljesen megegyezik Marx általános társadalmi-történelmi ontológiájával. Ez kifejeződik az összes olyan nézettel való ellentétben, amely „a történelem végét" feltételezi; Marx idejében elsősorban az utópistákról volt szó, akik a szocializmust egyszer s mindenkorra létrehozott, emberhez méltó állapotnak tekintették. Marx számára itt is a történelem további menetéről van szó. A *Politikai gazdaságtan bírálatához* előszavában ezt írja a szocializmusról: „Ezzel a társadalomalakulattal ennélfogva lezárul az emberi társadalom előtörténete."[120] Az „előtörténet" szót Marx körültekintően választotta meg, és ennek a szónak itt kettős jelentése van. Először is hallgatólagosan, de határozottan elutasítja a történelem végének minden formáját. De a Marx által választott kifejezés egyúttal a történelem új szakaszának különös jellegét is jellemzi. Ismételten hangsúlyoztuk, hogy a társadalmi lét új ontológiai szakaszai nem egyszerre jelennek meg, hanem – akárcsak a szerves létben – a történelmi folyamat során lassacskán fejlődnek ki tulajdonképpeni, immanens, legtisztább formájukig. A most idézett következtetést megelőző megjegyzésekben Marx a kapitalista társadalomban rejlő antagonizmust úgy határozza meg, hogy ez a kapitalizmus és a szocializmus között a döntő különbség. Szocialista oldalról általában úgy szokták értelmezni ezt a meghatározást, hogy az osztálytársadalom megszűnése egyszersmind ezzel egyidőben megszünteti ennek szükségszerűen antagonisztikus jellegét. Ez, általában véve helyes, de nem lényegtelen kiegészítésre szorul az imént tárgyalt problémával, a gazdasági értéknek és az össztársadalmi élet objektív értékeinek viszonyával kapcsolatban.

Mivel az értékeket mindig cselekvések, tettek stb. valósítják meg, világos, hogy létezésük nem választható el megvalósulásuk alternatíváitól. Tehát megszüntethetetlen a döntésben az az ellentét az értékes és az értékellenes között, amelyet minden teleológiai tételezés tartalmaz. Egészen másképpen áll a helyzet magukkal az

értéktartalmakkal és értékformákkal. Ezek bizonyos társadalmakban antagonisztikus viszonyban lehetnek a gazdasági folyamattal, és a gazdasági fejlődés legkülönfélébb fokain, a kapitalizmusban pedig nagyon pregnáns formában ez a helyzet. Az antinómia marxi megszüntetése tehát erre a problémakomplexusra is vonatkozik, a társadalmi lét ontológiai alapszerkezetének megfelelően ismét a legszorosabb kapcsolatban a gazdasági szféra sajátosságával. Marxnak a szükségszerűség és a szabadság birodalmairól szóló imént idézett megállapításaiban nemcsak a gazdaságfejlődés ökonómiailag optimális rendjéről van szó, hanem arról is, hogy ezt a rendet „az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek mellett" valósítják meg. Ezzel Marx világosan kimondja a gazdasági és gazdaságon kívüli értékek közti antinómia megszüntetésének gazdasági alapját, ismét teljes összhangban azzal az alapkoncepcióval, amelyet mindig is képviselt. Már a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban is „természetes nembeli viszonynak" tekinti a férfi viszonyát a nőhöz. Ez kettős értelemben igaz és jelentős. Egyrészt az emberi nem életalapja ebben a viszonyban valósul meg a maga megszüntethetetlen közvetlenségében, másrészt ez a viszony az emberi nem fejlődésének folyamán mégis azokban a formákban valósul meg, amelyeket a legtágabb értelemben vett termelés ráerőszakol. Ebből permanens, permanensen reprodukálódó antagonizmus alakul ki a gazdasági szükségszerűség és ennek az ember nembeli fejlődését érintő következményei között. Ismét az ilyen fejlődések általános történelmi jellegét mutatja, de nem módosítja lényegesen az értékek egymáshoz való viszonyának módszertani alapjait, hogy ez az antagonizmus csak nagyon lassan jelenik meg tudatos formában, és hogy megjelenése is nagyon hosszú ideig (mindmáig) csak lassan halad túl szórványos kezdetein, és gyakran hamis tudatként objektiválódik. Ezért mondhatta akkor Marx – ezúttal összhangban Fourier-val –: „Ebből a viszonyból tehát meg lehet ítélni az ember egész művelődési fokát."[121] Itt, éppen e helyzet robusztus mindennapiságában, világosan látható az értékantagonizmus, ezúttal a gazdasági fejlődés és a „művelődési fok" között.[122]

Ha elismerjük, hogy alternatívák megszüntethetetlenül működ-

nek mindenütt, ahol emberi cselekvések társadalmi-gyakorlati szintetizálásairól van szó, akkor, mint láttuk, nem kerülünk ellentmondásba a gazdasági fejlődés főtendenciájának törvényszerűségével. Marx ezért abban a helyzetben volt, hogy a korabeli kapitalista gazdaság ciklikus jellegének általános szükségszerűségét és ezzel a válságok szükségszerűségét is elméletileg pontosan határozza meg. De ez is csupán olyan tendenciáknak és perspektíváknak az általános felismerése volt, amelyekről maga Marx sohasem állította, hogy segítségükkel akár csak megközelítően is meg lehetne határozni az egyes válságok kitörésének helyét és idejét. Erről a módszertani álláspontról kell szemügyre venni szocializmussal kapcsolatos perspektivikus jövendöléseit is. Marx főként a *Gothai program kritikájá*-ban vizsgálja ezeket a legáltalánosabb gazdasági tendenciákat, jellemző módon valóban behatóan csak az első, átmeneti szakaszban. Megállapítja itt, hogy az áruforgalom struktúrája, minden egyéb alapvető változás ellenére, ugyanúgy működik, mint a kapitalizmusban: „Itt nyilvánvalóan ugyanaz az elv uralkodik, amely az árucserét szabályozza, amennyiben ez az egyenértékek cseréje. A tartalom és a forma megváltozott, mert a megváltozott körülmények között senki a munkáján kívül egyebet nem adhat, és mert másfelől egyéni fogyasztási eszközökön kívül semmi sem mehet át az egyesek tulajdonába. Ami azonban a fogyasztási eszközöknek az egyes termelők közti eloszlását illeti, ugyanaz az elv uralkodik, mint az áruegyenértékek cseréjénél, ugyanannyi egyik formát öltött munka cserélődik ki ugyanannyi másik formát öltött munkával." Ennek a társadalmilag döntő közvetítési rendszerek számára nagyon messzemenő következményei vannak. Az osztályszerkezetben végbemenő forradalmi átalakulások ellenére, amelyeket a szocializmus idéz elő, a jog lényegileg ugyanolyan jog marad, következésképpen „polgári jog" továbbra is, noha gyakran levetkőzi vagy legalábbis letompítja korábbi antinomikus jellegét. Marx ugyanis rögtön kimutatja: „Ez az *egyenlő* jog – egyenlőtlen jog egyenlőtlen munkáért. Nem ismer el osztálykülönbségeket, mert mindenki csakúgy munkás, mint a másik; de hallgatólagosan elismeri természetes kiváltságként a munkások egyenlőtlen egyéni tehetségét és ennek folytán egyenlőtlen egyéni

teljesítőképességét. *Tartalma szerint tehát ez, mint minden jog, az egyenlőtlenség joga.*" Csak egy felsőbb szakaszban, amelynek gazdasági és a gazdaság által lehetővé tett emberi feltételeire is utal, alakulhat ki objektíve ez a helyzet: „Mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint".[123] Ezzel megszűnik az árucsere struktúrája, és az értéktörvény működése az egyéni fogyasztás számára. Magától értetődik persze, hogy a termelésben még a termelőerők növekedése esetén is szükségképpen érvényben marad a társadalmilag szükséges munkaidő és ezzel az értéktörvény mint szabályozó.

Ezek általánosan szükségszerű fejlődési tendenciák, s ezért – ebben az általánosságban – tudományosan megállapíthatók. Az első rész már beigazolódott, a további előrelátás helyességét csak a jövő tényei bizonyíthatják. De értelmetlenség volna azt gondolni, hogy ezekből a tudatosan fölöttébb általános szinten tartott perspektíváikból közvetlen következtetéseket lehetne levonni a konkrét-taktikai vagy akár a konkrét-stratégiai feltételektől függő döntésekre vonatkozóan, vagyis hogy ezek a perspektívák közvetlen útmutatással szolgálhatnának. Lenin pontosan tudta ezt. Amikor arról volt szó, hogy a NEP keretei között államkapitalizmust kell bevezetni, azt mondta, hogy nincs olyan könyv, amely irányvonalakat tartalmazna ezzel a kérdéssel kapcsolatban. „Még Marxnak sem jutott eszébe, hogy akár csak egyetlenegy szót is írjon erről, és meghalt anélkül, hogy egyetlen egzakt idézetet és cáfolhatatlan utalást hagyott volna hátra. Most tehát kísérletet kell tennünk arra, hogy segítsünk magunkon."[124] Itt is csak Sztálinnal kapott lábra az az elméleti erkölcstelenség (Unsitte), mely minden egyes stratégiai vagy taktikai döntést a marxi–lenini tanításból „vezetett le", mint közvetlen, logikailag szükségszerű következményt, s így mechanikusan a napi gyakorlathoz alkalmazták és ilymódon eltorzították az elveket, és eltüntették az általános törvények és egyszeri-konkrét döntések közti oly fontos különbségtételt is, hogy helyet csináljanak egy voluntarista-prakticista dogmatizmusnak. Már az ilyen utalások is azt mutatják, milyen fontos, a gyakorlat álláspontjáról is, annak az ontológiának a helyreállítása, amelyet Marx dolgozott ki a műveiben. Itt természetszerűleg főként

az ebből következő elméleti eredményekről beszéltünk. Ezeket azonban teljes jelentőségükben csak akkor tekinthetjük át, ha művünk második részében az egyes középponti problémák kapcsán konkrétabban és pontosabban vehetjük szemügyre működési körüket, mint ahogy erre ezekben az általános fejtegetésekben lehetőségünk nyílt.

JEGYZETEK

A hivatkozásoknál minden egyes esetben hiven megtartottuk a szerző fennmaradt eredeti kéziratos munka-utalásait. Kiegészítésül – a magyar olvaso használatára – a lábjegyzeteknél [szögletes zárójelek között] közöljük az idézet helyét a használatos magyar kiadásokban. Ott, ahol a szerző eredeti hivatkozása ma már nehezebben hozzáférhető szövegkiadásra utal, kikerestük és megadtuk az idézet lelőhelyét a megfelelő újabb másnyelvű kiadások szerint is. Szögletes zárojelek kozott állnak azok az azonosításhoz szükséges konyvészeti adatok is, amelyek szerkesztői kiegészítések, és nem a szerző saját kezétől származnak.

Rövidítések:

Marx és Engels művei: MEGA = K. Marx/Fr Engels, Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von D. Rjazanov (1931 után: W. V. Adoratskij). Marx–Engels Verlag, Frankfurt–Berlin (1933 után: Moskau), 1927–1935. – Fotomechanikus kiadása újabban: MEGA-Reprint, Verlag D. Auvermann, Glashutten im Taunus, 1970. (12 kötet.) – MEW = Marx/Engels/Werke. Dietz Verlag, Berlin. 1957–1971. (45 kötet) – MEM = Marx/Engels/Művei. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1957–. MEGA^2 = Karl Marx/Friedrich Engels, Gesamtausgabe, Dietz Verlag, Berlin, 1975–. Ez az új, száz kötetre tervezett, a SzKP és a NSzEP KB mellett működő Marxizmus–Leninizmus-Intézetek által kiadásra kerülő osszkiadás, amelynek jelentékeny tudományos apparátusa is van.

Hegel művei: WERKE = G. W. F. Hegel, Werke. Vollständige Ausgabe. Herausgegeben durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Duncker und Humblot, Berlin, 1832–1845. (Összesen huszonegy kötetben, közülük egyesek több kiadásban is. A feltüntetett oldalszámok – egy kivétellel – az illető kötet első kiadására vonatkoznak; kivétel a sorozat IX. kötete, ahol a Karl Hegel szerkesztette második, általánosan elfogadott szovegű kiadást [1840] vettük tekintetbe.) JUBILÄUMSAUSGABE = Samtliche Werke. Hrsg.:

H. Glockner. Fr. Frommann Verlag. Stuttgart, 1927–1930 (húsz + hat kötet, egyes kötetek utánnyomott, változatlan új kiadásokban is. Az egész mű 1957 után új [3.] lenyomatban is kiadásra került.) – WERKE II. = Werke, Redigiert von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969–1971. (Húsz kötet.) – Hegel fő műveinek magyar nyelvű kiadásai az Akadémiai Kiadónál 1950 óta jelennek meg, Szemere Samu fordításában. Egy kötetet (Esztétikai előadások, Első rész) Zoltai Dénes fordított. E kötetek a lábjegyzetekben röviden csak magyar címük szerint és az évszám feltüntetésével szerepelnek (pl.: A logika tudománya, 2. rész, 1957).

Marx „Das Kapital" című művét a szerző általában a következő kiadásokból idézi: Band I., 7. Auflage, 1914; Band II., 5. Auflage, 1919; Band III., 4. Auflage, 1919 (Otto Meissner Verlag, Hamburg). E kötetek végigkísérték Lukács Györgyöt hosszú és mozgalmas emigráns életének egész során és ma is megvannak hátrahagyott könyvtárában, amelyet az MTA Filozófiai Intézetének Lukács Archívuma és Könyvtára őriz.

Ebd.	=	ugyanott (ebenda), uo.
ff.	=	és következő oldalak (skk.)
p.	=	oldal (pagina)
Band	=	kötet (k.)
o. J. / n. d.	=	évszám nélkül jelent meg (ohne Jahreszahl, no date)
Red.	=	szerkesztette (redigiert von)
Hrsg.	=	kiadta (herausgegeben von)
Übers.	=	fordította (übersetzt von)
Vgl.	=	vesd össze (vö.), (vergleiche)

BEVEZETÉS

1. H. Rickert: Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. [J. C. B. Mohr], Tübingen, 1924, p. 257.

2. MEGA, I. 5., p. 535. – [MEW, Band 3., p. 7. – K. Marx: Tézisek Feuerbachról 11. MEM, 3. k., p. 10.]

3. N. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie. [A. Hain], Meisenheim am Glan, 1948. p. 49. ff.

4. W. Ruben: Einführung in die Indienkunde. [Deutscher Verlag der Wissenschaften], Berlin, 1954. p. 263 und 272.

5. W. Jaeger: Aristoteles. [W. de Gruyter], Berlin, 1955. p. 366. ff.

6. Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. [Übers.: O. Apelt. Akademie Verlag], Berlin, 1955. Band II., p. 289.

7. Ebd., p. 281.

8. B. Brecht: Stücke. Band VIII. [Aufbau Verlag]. Berlin, 1957. p. 94. – [Bertolt Brecht: Színművei, 2. k., Galilei élete. Ford. Ungvári Tamás, Magyar Helikon, Budapest, 1964. p. 183.].

9. Fr. Schleiermacher: Über die Religion. Werke, Auswahl in vier Bänden, Band IV. [F. Meiner], Leipzig, 1911. p. 280–81, 355, 360.

10. Rosenkranz: [G. W. Fr.] Hegel['s Leben]. [VIII. Aphorismen aus der Jenenser und Berliner Periode. (Az úgynevezett „Hegels Wastebook".) Duncker und Humblot], Berlin, 1844, p. 537–38.

11. G. Simmel: [Die] Religion. [Rütten und Loening], Frankfurt am Main, 1906, p. 28–29.

Első fejezet

NEOPOZITIVIZMUS ÉS EGZISZTENCIALIZMUS

1. K. Mannheim: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. [Sijthoff], Leiden, 1935. p. 182.

2. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. [Sämtliche] Werke, Band XIII. [Verlag für Literatur und Politik], Wien–Berlin, 1927. p. 261–62. – [Werke, Band 14. Dietz Verlag, Berlin, 1962. p. 258. ff. – Művei, 14. k., Szikra, Budapest, 1954. p. 266. skk. – Összes Művei. 18. k., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1964. p. 241. skk.]

3. Edb., p. 311–12. – [Uo., p. 309–10. – Uo., p. 318–19. – Uo., p. 287–88. alapján. – Lenin itt a következő műből idéz: Abel Rey, La théorie de la physique chez les physiciens contemporains. F. Alcan, Paris, 1907.]

4. N. Hartmann: [Zur Grundlegung der] Ontologie. [A. Hain], Meisenheim am Glan, 1948. p. 7.

5. M. Planck: Wege zur physikalischen Erkenntnis. [S. Hirzel], Leipzig, 1944. p. 186.

6. R. Carnap: Der logische Aufbau der Welt. [Scheinprobleme in der Philosophie, 2. Auflage. Suhrkamp], Hamburg, 1961. p. 248–49.

7. R. Carnap: Foundations of logic and mathematics. In: International Encyclopedia of Unified Sciences. [University Press], Chicago, 1955. vol. I., p. 171.

8. W. James: Pragmatismus. [Übers.: W. Jerusalem. – A. Kröner], Leipzig, 1928, p. 140.

9. R. Carnap: Der logische Aufbau der Welt. [Id. kiadás], p. 204.

10. Ebd., p. 38.

11. A. Einstein/L. Infeld: Die Evolution der Physik. [Rowohlt], Reinbeck bei Hamburg, 1962. p. 149–50.

12. Ebd.

13. Ebd., p. 151.

14. R. Carnap: Logical foundations of the unity science. In: International Encyclopedia of Unified Sciences. [University Press], Chicago, 1955. vol. I., p. 49.

15. Uo., p. 60.

16. Felix Mainx: Foundations of biology. Id. mű, Vol. II., p. 626.

17. E. Schrödinger: Was ist Leben? [A. Francke], Bern, 1946. p. 112. f.

18. R. Carnap: Id. mű, Vol. I., p. 59.

19. Uo., p. 61.

20. L. Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. [Routledge and Kegan Paul], London, 1955. p. 62. – [Vö.: Logikai-filozófiai értekezés. Ford.: Márkus György. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1963. p. 125.]

21. Uo., p. 108. – [Vö.: uo., p. 144.]

22. Uo., p. 180. – [Vö.: uo., p. 174.]

23. Uo., p. 162. – [Vö.: uo., p. 167.]

24. Uo., p. 150. – [Vö.: uo., p. 161–62.]

25. Uo., p. 186. – [Vö.: uo., p. 176–77.]

26. U. o., p. 188. – [Vö.: uo., p. 177.]

27. E. Husserl: Logische Untersuchungen, Band II., 1. [M. Niemeyer], Halle, 1913. p. 20.

28. M. Heidegger: Sein und Zeit. [Erste Hälfte.-M. Niemeyer], Halle, 1941., p. 27.

29. G. Lukács: Existentialismus oder Marxismus? [Aufbau Verlag], Berlin, 1951. p. 36–37.

30. M. Heidegger: Sein und Zeit. Id. kiadás, p. 13.

31. Ebd., p. 65.

32. Ebd., p. 28.

33. G. Anders: Der Sanfte Terror. In: *Merkur*, 1964. p. 335.

34. M. Heidegger: Sein und Zeit. Id. kiadás, p. 28–29.

35. Ebd., p. 66. und 69.

36. Ebd., p. 69.

37. Ebd., p. 64.

38. Ebd., p. 126.

39. Ebd., p. 127.

40. Ebd., p. 27., valamint Wittgenstein i. m., p. 48. – [Vö.: Wittgenstein id. kiadás, p. 119.]

41. M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik [V. Klostermann], Frankfurt/Main, 1951. p. 189.

42. Hegel: Enzyklopädie, §. 165. – [WERKE, Band VI., p. 324–26. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 362–64. – WERKE II., Band 8., p. 315–16. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, 1. rész. A logika. 165. §. 1950. p. 256.]

43. M. Heidegger: Sein und Zeit. Id. kiadás, p. 235.

44. M. Heidegger: Was ist Methaphysik? [V. Klostermann], Frankfurt/Main, 1949. p. 21.

45. Ebd., p. 27–28.

46. Ebd., p. 29. und 32.

47. M. Heidegger. Sein und Zeit, id. kiadás, p. 134–35.

48. Ebd., p. 254.

49. Ebd., p. 266.

50. Ebd., p. 299.

51. Ebd., p. 251.

52. Ebd., p. 350.

53. Ebd., p. 386.

54. Úgy érzem, kötelességem itt is kijelenteni, hogy 1923-ban megjelent könyvem, a „Történelem és osztálytudat" hozzájárult olyan illúziók keltéséhez, amelyek szerint lehet – filozófiai értelemben – marxistának lenni és egyúttal tagadni a természet dialektikáját.

55. J. P. Sartre: Critique de la raison dialectique. [NRF-Gallimard], Paris, 1960. p. 127.

56. Uo., p. 129.

57. Uo., p. 30. [1. sz. jegyzet.]

58. Uo., p. 64. [jegyzet]

59. Lenin: [Materialismus und] Empiriokritizismus. Id. kiadás, p. 192. – [Werke, Band 14. Dietz Verlag, Berlin, 1962. p. 195. – Művei, 14. k., Szikra, Budapest, 1954. p. 201. – Összes Művei, 18. k., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1964. p. 182–83.]

60. Pascual Jordan: Die Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. [G. Stalling Verlag], Oldenburg/Hamburg, 1963. p. 263.

61. M. Planck: [Wege zur] Physikalischen Erkenntnis. [S. Hirzel] Leipzig, 1944. p. 180.

62. H. Meschkowski: Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften. [E. Reinhardt], München–Basel, 1961. p. 106.

63. Ebd., p. 81.

64. P. Jordan, id. mű, p. 139.

65. Ebd., p. 142.

66. Ebd., p. 341.

67. H. Meschkowski, id. mű, p. 75.

68. E. Bloch: Differenzierung im Begriff Fortschritt. [Akademie-Verlag], Berlin, 1956. p. 32.

69. [Fr. Heer: Atheisten und Christen in einer Welt. [In: W. Daim/Fr. Heer/M. Knoll: Kirche und Zukunft. Europa Verlag], Wien, 1965. p. 44.

70. P. Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos. [Übers.: O. Marbach. C. H. Beck], München, 1959. p. 1.

71. Ebd., p. 40.

72. Ebd., p. 61.

73. Ebd., p. 9.

74. Ebd., p. 287–88.

75. J. Maritain: Distinguer pour unir ou les degrès de savoir. [Desclée, De Brouwer], Paris, 1932. p. 306.

76. Uo., p. 500. ff.

77. K. Barth: Dogmatik im Grundriss. [Evangelische Verlagsanstalt], Berlin, 1948. p. 62–63.

78. Idézi Meschkowski, id. mű, p. 77.

79. K. Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. [R. Piper], München, 1962. p. 431.

80. [R. Bultmann: Zur Frage der Entmythologisierung. Antwort an Karl Jaspers. In:] K. Jaspers/R. Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung. [R. Piper], München, 1954. p. 60.

81. Ebd., p. 69.

82. [K. Jaspers: Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung. In: Jaspers/Bultmann, id. mű] p. 42.

83. Ebd., p. 48.

84. A. Gehlen: Studien zur Anthropologie und Soziologie. [H. Luchterhand], Neuwied–Berlin, 1963. p. 322–23.

Második fejezet

NICOLAI HARTMANN ELŐRENYOMULÁSA EGY IGAZI ONTOLÓGIA FELÉ

1. Marx/Engels: Die heilige Familie. MEGA, I. 3., p. 301. – [MEW, Band 2., p. 132. – MEM, 2. k., A szent család. VI. fejezet, d.), p. 123–24. alapján.]

2. N. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie. [A. Hain], Meisenheim am Glan, 1948. p. 39.

3. Ebd., p. 17.
4. Ebd., p. 50.
5. Ebd., p. 49.
6. Ebd., p. 53.
7. Ebd., p. 197.
8. N. Hartmann: Philosophie der Natur. [W. de Gruyter], Berlin, 1950. p. 576.
9. Ebd., p. 642.
10. Ebd., p. 18.
11. Ebd., p. 235.
12. Ebd., p. 237.
13. Ebd., p. 241.
14. N. Hartmann: Der Aufbau der realen Welt. [A. Hain], Meisenheim am Glan, 1949. p. 358.
15. Ebd., p. 467.
16. [N. Hartmann] Philosophie der Natur. Id. kiadás, p. 96. [jegyzet].
17. Ebd., p. 279.
18. Ebd., p. 291.
19. Ebd., p. 442.
20. Ebd., p. 457.
21. Ebd., p. 661.
22. N. Hartmann: Teleologisches Denken. [W. de Gruyter], Berlin, 1951. p. 13. – [Vö.: Nicolai Hartmann: Teleológiai gondolkodás. Ford.: Redl Károly. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1970. p. 61.]
23. Ebd., p. 109. – [Vö.: uo., p. 186–87. alapján.]
24. Der Aufbau der realen Welt. Id. kiadás, p. 516–17.
25. Ebd., p. 198.
26. Philosophie der Natur. Id. kiadás, p. 565.
27. Ebd., p. 110–11.
28. Ebd., p. 111.
29. Ebd., p. 113.
30. N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins. [W. de Gruyter], Berlin–Leipzig, 1933. p. 183.
31. [Zur Grundlegung der] Ontologie. Id. kiadás, p. 243–44.
32. Ebd., p. 246.
33. Ebd., p. 246–47.
34. Ebd., p. 265.
35. Ebd., p. 280.
36. Ebd., p. 318.
37. Ebd., p. 263.
38. Der Aufbau der realen Welt. Id. kiadás, p. 320.

39. N. Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. (W. de Gruyter], Berlin, 1938. p. 162.
40. Ebd., p. 196.
41. Ebd., p. 33.
42. Ebd., p. 79.
43. Ebd., p. 13–14.
44. Ebd., p. 182–83.
45. Philosophie der Natur. Id. kiadás, p. 669. és 681.
46. Möglichkeit und Wirklichkeit. Id. kiadás, p. 126.
47. Ebd.
48. Ebd., p. 139.
49. Ebd., p. 219.
50. Ebd., p. 53.
51. Ebd., p. 219.
52. Nicolai Hartmann: Die Philosophie des deutschen Idealismus, II. Teil: Hegel. [Geschichte der Philosophie. Band 8. – W. de Gruyter], Berlin–Leipzig, 1929. p. 159.

Harmadik fejezet

HEGEL HAMIS ÉS IGAZ ONTOLÓGIÁJA

1. Marx: Theorien über den Mehrwert [Hrsg.: Karl Kautsky] 3. Band. [J. H. W. Dietz], Stuttgart, 1921. p. 94. – [MEW, Band 26.3., p. 80. – K. Marx: Értéktöbblet-elméletek. Harmadik rész. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1963. p. 73. alapján.]
2. Hegel: WERKE, Band I., [Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems], p. 276–77. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 1., p. 148–49. – WERKE II., Band 2., p. 119.]
3. Hegel: Rechtsphilosophie § 108., Zusatz, – [WERKE, Band VIII., p. 151. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 7., p. 167. – WERKE II., Band 7., p. 207. – A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata. 108. §. pótlás. 1971. p. 129–30.]
4. Briefe von und an Hegel, II. [Hegel an Uexküll, 28. November 1821. Philosophische Bibliothek, Band 236. Hrsg.: J. Hoffmeister. F. Meiner], Hamburg, 1953. p. 297–98.
5. Hegel: Enzyklopädie, § 161. Zusatz. – WERKE, Band VI., p. 318. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 356. – WERKE II., Band 8., p. 309. – A filo-

zófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, 1. rész., A logika, 161. §, pótlás. 1950. p. 251.]

6. Ebd., §. 261, Zusatz. – [WERKE, Band VII.1., p. 67. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 9., p. 93. – WERKE II., Band 9., p. 60. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, 2. rész, A természetfilozófia, 261. §, pótlás, 1968. p. 62.]

7. Rosenkranz: Hegels Leben. [Duncker und Humblot], Berlin, 1844. p. 416. – [Az idézett helyen szóbanforgó tanulmány szövegét lásd: Hegel: Über die englische Reformbill *(„Allgemeine Preussische Staatszeitung"*, 1831. No. 115–16, 118.) – WERKE, Band XVII. p. 425–470. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 20., p. 471–518. – WERKE II., Band 11., p. 83–128. – A levél, amelyből K. Rosenkranz idéz, megtalálható: Briefe von und an Hegel, Hrsg.: J. Hoffmeister. F. Meiner, Hamburg, 1954. Band 3., p. 321–24. (Hegel an K. F. Göschel, p. 323.)]

8. Rechtsphilosophie, § 181., Zusatz, und § 184., Zusatz. [WERKE, Band VIII., p. 245–46 und 248. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 7., p. 262–64. – WERKE II., Band 7., p. 338–39, illetve p. 340–41. – A jogfilozófia alapvonalai, 181. §, pótlás, és 184. §, pótlás. 1971. p. 206.]

9. Ebd., §. 186. – [U. o., p. 251. – U. o., p. 267. – U. o., p. 343. – U. o., p. 210.]

10. Ebd., §. 185. – [U. o., p. 249. – U. o., p. 265. – U. o., p. 341. – U. o., p. 209–10.]

11. MEGA, I. 1. 1., p. 489., – [MEW, Band 1., p. 277. – K. Marx: A hegeli államjog kritikája. c.) A törvényhozó hatalom. MEM, 1. k., p. 279. alapján.]

12. [G. Lukács: Der junge Hegel. 3. fejezet, 8. „Die Tragödie im Sittlichen". Europa Verlag, Zürich, 1948. p. 508–537. – Aufbau Verlag, Berlin, 1954. p. 458–85. – Werke, Band 8., 3. Auflage, H. Luchterhand, Neuwied–Berlin, 1967. p. 493–521. – A fiatal Hegel. Kossuth Könyvkiadó-Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976. Harmadik fejezet, 8. A tragédia az erkölcsi szférában.]

13. Rechtsphilosophie, § 245. – [WERKE, Band VIII., p. 303. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 7., p. 319. – WERKE II., Band 7., p. 390. – A jogfilozófia alapvonalai, 245. §. 1971. p. 254.]

14. MEGA, I. 1. 1., p. 407–409, 418. – [MEW, Band 1., p. 207–209., 216. – K. Marx: A hegeli államjog kritikája, MEM, 1. k., p. 207–209, 217. alapján.]

15. Hegel: WERKE, Band II., p. 10. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 2., p. 18. – WERKE II., Band 3., p. 18. – A szellem fenomenológiája. 1961. p. 14.]

16. Ebd., p. 37. – [Uo., p. 45. – Uo., p. 46. – Uo., p. 31.]

17. Ebd., 42. – [Uo., p. 50. – Uo., P. 52. – Uo., p. 35–36.]

18. Ebd., p. 5. – [Uo., p. 13. – Uo., p. 13. – Uo., p. 10.]

19. Engels: Ludwig Feuerbach. [Verlag für Literatur und Politik], Wien–

Berlin, 1927. p. 20. – [MEW, Band 21., p. 269. – Fr. Engels: L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége I., MEM, 21. k., p. 259.]

20. Hegel: Die Vernunft in der Geschichte. [Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Hrsg.: G. Lasson. Philosophische Bibliothek, Band 171a. F. Meiner], Leipzig, 1917. p. 63. – [WERKE, Band II., p. 29–30. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 11., p. 51–52. – WERKE II., Band 12., p. 37–38. – Lasson szövegkiadásának rövid értékelő kritikáját lásd eme kötet 566–568. oldalain. – Előadások a világtörténet filozófiájáról. 1966. p. 61. alapján.]

21. Phänomenologie. WERKE, Band II., p. 328–29. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 2., p. 336–37. – WERKE II., Band 2., p. 325. – A szellem fenomenológiája. 1973. p. 226.]

22. [Hegel] Die Vernunft in der Geschichte, id. kiadás, p. 35. – [Vö.: WERKE, Band IX., p. 97. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 11., p. 119. – WERKE II., Band 12., p. 104. – Előadások a világtörténet filozófiájáról. 1966. p. 39. alapján.]

23. G. Lukács: Der junge Hegel. [IV. Kapitel 1. Aufbau Verlag], Berlin, 1954. p. 504. ff. – [Vö.: ua., Europa Verlag, Zürich, 1948. p. 559. ff. – Werke, Band 8., H. Luchterhand, Neuwied–Berlin, 1967. p. 541. ff. – A fiatal Hegel, id. kiadás, 1976. Negyedik fejezet. 1. Schelling és Hegel nézeteltérései.]

24. Spinoza: Ethik II., Lehrsatz 7. [Übers.: O. Baensch. Philosophische Bibliothek, Band 92. F. Meiner.], Leipzig, o. J., p. 48. – [Spinoza: Etika II., 7. tétel. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1952. p. 150. alapján. – Ua.: Magyar Helikon, Budapest, 1969. p. 60.]

25. WERKE, Band I., p. 263. – [Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. (A mondat első része idézet Spinoza Etikájából: id. kiadás, lásd fenti 24. jegyzet.) – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 1., p. 135. – WERKE II., Band 2., p. 106.]

26. Ebd., p. 261 – [Uo., p. 133. – Uo., p. 105.]

27. Enzyklopädie, §. 246. Zusatz. – [WERKE, Band VII. 1., p. 12. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 9., p. 38. – WERKE II., Band 9., p. 16. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, 2. rész. Természetfilozófia. 246. §, pótlás. 1968. p. 18.]

28. Ebd., § 247. – [Uo., p. 23. – Uo., p. 49. – Uo., p. 24. – Uo., p. 27.]

29. Wissenschaft der Logik. WERKE, Band IV., p. 44–45. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 5., p. 45–46. – WERKE II., Band 6., p. 282–83. – A logika tudománya, 2. rész. 1957. p. 215.]

30. Enzyklopädie, § 249. Zusatz. – [WERKE, Band VII. 1., p. 34. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 9., p. 60. – WERKE II., Band 9., p. 32–33. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. 2. rész. Természetfilozófia. 249. §, pótlás. 1968. p. 36.]

31 H. Heine Gestandnisse [Samtliche] Werke, Band VI Hrsg E Elster. [Bibliographisches Institut, Leipzig–Wien, o J], p 47

32 P. Lafargue: Karl Marx. In Karl Marx – Eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsatzen [Hrsg V Adoratskij Verlagsgenossenschaft Auslandischer Arbeiter in der UdSSR], Moskau–Leningrad, 1934 p 129–130 – [Vo P Lafargue Szemelyes emlekek (1890) In Marx Irasok eleterol es tevekenysegerol Kossuth Konyvkiado, Budapest, 1968 p 143]

33. WERKE, Band II, p 14–15. – [JUBILAUMSAUSGABE, Band 2, p 22–23 – WERKE II, Band 3, p 23 – A szellem fenomenologiaja. 1973. p. 17]

34 Ebd, p 604 – Uo, p 612 – Uo, p. 584. – Uo, p 410. alapjan]

35. Ebd, p. 594 – [Uo, p. 602 – Uo, p 575. – Uo, p. 403 alapjan]

36 MEGA, I 3, p 157 – [MEW, Erganzungsband, Erster Teil. p 535 – K Marx Gazdasagi-filozofiai keziratok 1844-bol Kossuth Konyvkiado, Budapest, 1970. p. 105. alapjan]

37. WERKE, Band III, p 113 – [JUBILAUMSAUSGABE, Band 4, p 123 – WERKE II, Band 5, p. 116 – A logika tudomanya, 1. resz 1957 p. 85]

38 Ebd, p. 79–80 – [Uo, p. 89–90 – Uo, p 84–85 – Uo, p 59–60]

39 Ebd, p 125 – [Uo, p 135 – Uo, p 128 – Uo, p 94]

40 Ebd., p 68 – [Uo, p 78 – Uo, p 73 – Uo, p 49]

41. Engels Anti-Duhring MEGA [Sonderausgabe zum vierzigsten Todestage von Friedrich Engels Verlagsgenossenschaft Auslandischer Arbeiter in der UdSSR], Moskau–Leningrad, 1935 p 139 – [MEW, Band 20, p 126 – MEM, 20. k., p 132. alapjan]

42 Ebd, p 144 – [MEW, Band 20, p 131 – MEM, 20 k, p. 137–38 alapjan]

43 Lenin: Philosophische Hefte [Aus dem philosophischen Nachlass Verlag fur Literatur und Politik], Wien–Berlin, 1932 p 139 – [Werke, Band 38 Dietz Verlag, Berlin, 1963 p 208 – Filozofiai fuzetek Ford Bolyai Erno Szikra Budapest, 1954 p 192 – Muvei, 38 k, Kossuth Konyvkiado, Budapest, 1961 p 201 – Osszes Muvei, 29 k, Kossuth Konyvkiado, Budapest, 1972 p 178–79]

44 [Lukacs Gyorgy Az esztetikum sajátossága 1–2 k Ford Eorsi Istvan Akademiai Kiadó, Budapest, 1965.]

45 Enzyklopadie, § 249 Zusatz – [WERKE, Band VII 1, p 34 – JUBILAUMSAUSGABE Band 9, p. 60 – WERKE II, Band 9, p. 32 – A filozofiai tudomanyok enciklopediajanak alapvonalai, 2 resz A termeszet filozófia. 1968. p. 35.]

46 [Engels an Conrad Schmidt, 1 November, 1891 In] Marx/Engels Ausgewahlte Briefe [Hrsg V Adoratskij, Verlagsgenossenschaft Auslandischer Arbeiter in der UdSSR], Moskau–Leningrad, 1934 p 392 – [MEW, Band 38,

p. 204. – Marx/Engels: Válogatott levelek. Szikra, Budapest, 1950. p. 514. alapján.]

47. WERKE, Band V., p. 227. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 5., p. 227. – WERKE II., Band 6., p. 453. – A logika tudománya, 2. rész. 1957. p. 346.]

48. Ebd., p. 212. – [Uo., p. 212. – Uo., p. 439–40. – Uo., p. 335.]

49. Ebd., p. 235. – [Uo., p. 235. – Uo., p. 461. – Uo., p. 356–57.]

50. Hegel: Jenenser Realphilosophie, Band II. [Hrsg.: J. Hoffmeister. Philosophische Bibliothek, Band 67. F. Meiner], Leipzig, 1931. p. 199.

51. WERKE, Band V., p. 226. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 5., p. 226. – WERKE II., Band 6., p. 453. – A logika tudománya, 2. rész. 1957. p. 346.]

52. WERKE, Band III., p. 33–34. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 4., 43–44. – WERKE II., Band 5., p. 44. – A logika tudománya, 1. rész. 1957. p. 26.]

53. WERKE, Band V., p. 353. und Enzyklopädie, § 244. [WERKE, Band VI., p. 413–14.] – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 5., p. 353., valamint Band 8., p. 451–52. – WERKE II., Band 6., p. 573., valamint Band 8., p. 393. is, hasonlóan. – A logika tudománya, 2. rész. 1957. p. 439., valamint Enciklopédia, 1. rész, 244. §. 1950. p. 320.]

54. Vö.: Bruno Bauer brosúráját: Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. [Ein Ultimatum. – O. Wigand], Leipzig, 1841., amelyben a fiatal Marx is közreműködött. [Lásd erre vonatkozóan G. Jung levelét Rugéhez 1841. november 29-én; MEGA, I. 1. 2., p. 262., idézi A. Cornu: K. Marx et Fr. Engels, Tome I. Presses Universitaires, Paris, 1955. p. 276., 4. jegyzet. Vö. még: MEGA^2, I/1., p. 963–64; valamint G. Mayer tanulmányát: „Karl Marx und der zweite Teil der ‚Posaune'" az Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung (Hrsg.: Carl Grünberg) VII. évfolyamának (1916) 332–63. oldalán.]

55. Enzyklopädie, §§ 68. und 73. – [WERKE, Band VI., p. 136–37, 141. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 174–75, 179. – WERKE II., Band 8., p. 158–59, illetőleg 163. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, 1. rész. A logika. 68. és 73. §§. 1950. p. 125. és 128.]

56. WERKE, Band II., p. 573–74. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 2., p. 581–82. – WERKE II., Band 3., p. 556–57. – A szellem fenomenológiája. 1973. p. 388. alapján.]

57. Enzyklopädie, §. 565. – [WERKE, Band VII. 2., p. 448. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 10., p. 454. – WERKE II., Band 10., p. 374. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, 3. rész. A szellem filozófiája. 565. § 1968. p. 353. alapján.]

58. WERKE, Band IX., p. 391. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 11., p. 413.

– WERKE II., Band 12., 389. – Előadások a világtörténet filozófiájáról. 1955. p. 577. alapján.]

59. Treitschke: Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. 3. Teil. [S. Hirzel], Leipzig, 1927. p. 401.

60. Ezt a kérdést „Die Zerstörung der Vernunft", Aufbau Verlag, Berlin, 1954. című könyvemnek az újhegelianizmusról szóló fejezetében (p. 432. ff.) részletesen tárgyaltam. – [„Az ész trónfosztása" Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965. p. 423–451.]

61. WERKE, Band XIII., p. 328. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 17., p. 344. – WERKE II., Band 18., p. 320. – Előadások a filozófia történetéről. 1. k. 1958. p. 240. alapján.]

62. WERKE, Band I., p. 252. – [Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. JUBILÄUMSAUSGABE, Band I., p. 124. – WERKE II., Band 2., p. 96.] – A dialektika gyökeresen új megfogalmazásának első ismert változata már a frankfurti rendszertöredékben megtalálható; Hegel ott így fejezi ki magát: „Az élet az összekapcsolódás és a nem-összekapcsolódás összekapcsolódása." H. Nohl [Hrsg.], Hegels theologische Jugendschriften. [J. C. B. Mohr], Tübingen, 1907, p. 252. A jénai változat természetesen tudatosabb és általánosabb, de a dialektika schellingi típusával, és elődeivel, való ellentét Hegel fiatalkorának szellemi kincse.

63. WERKE, Band II., p. 16. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 2., p. 24. – WERKE II., Band 3., p. 24. – A szellem fenomenológiája. 1973. p. 18.]

64. WERKE, Band V., p. 351. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 5., p. 351. – WERKE II., Band 6., p. 571–72. – A logika tudománya 2. rész. 1957. p. 348.]

65. WERKE, Band II., p. 16. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 2., p. 24. – WERKE II., Band 3., p. 24. – A szellem fenomenológiája. 1973. p. 18.]

66. Rosenkranz: Hegels Leben. [Duncker und Humblot, Berlin, 1844.] p. 214.

67. WERKE, Band II., p. 11. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 2., p. 19. – WERKE II., Band 3., p. 19. és 20. – A szellem fenomenológiája. 1973. p. 15.]

68. Ebd., p. 14. – [Uo., p. 22. – Uo., p. 22. – Uo., p. 16.]

69. WERKE, Band V., p. 36–37. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 5., p. 36–37. – WERKE II., Band 6., p. 274. – A logika tudománya. 2. rész, 1957. p. 209.]

70. Enzyklopädie, § 159. Zusatz. – [WERKE, Band VI., p. 313. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 351. – WERKE II., Band 8., p. 306. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. 1. rész. A logika. 159. §, pótlás. 1950. p. 248. alapján.]

71. Ebd., § 419. Zusatz. – [WERKE, Band VII. 2., p. 260–61. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 10., p. 266–67. – WERKE II., Band 10., p. 208. –

A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. 3. rész. A szellem filozófiája. 419. §., pótlás. 1968. p. 205. alapján.]

72. WERKE, Band IV., p. 21–22. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 4., p. 499–500. – WERKE II., Band 6., p. 31. – A logika tudománya, 2. rész. 1957. p. 17. alapján.]

73. Rosenkranz, id. mű, p. 546.

74. Enzyklopädie, § 467. Zusatz. – [WERKE, Band VII. 2., p. 356. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 10., p. 362. – WERKE II., Band 10., p. 286. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. 3. rész. A szellem filozófiája. 467. § 1968. p. 277. alapján.]

75. Lenin: Philosophische Hefte. [Aus dem philosophischen Nachlass. Verlag für Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1932.], p. 288. – Werke, Band 38. Dietz Verlag, Berlin, 1964. p. 343. – Filozófiai füzetek. Ford.: Bólyai Ernő. Szikra, Budapest. 1954., p. 342. – Művei, 38. k., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961., p. 350. – Összes Művei, 29. k., Kossuth Könyvkiadó. Budapest, 1972. p. 299.]

76. Hegel: Die Vernunft in der Geschichte, id. kiadás, p. 7. – [WERKE, Band. IX., p. 15. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 11., p. 37. – WERKE II., Band 12., p. 23. – Előadások a világtörténet filozófiájáról. 1966. p. 18.]

77. WERKE, Band IV., p. 10. ff. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 4., p. 488. ff. – WERKE II., Band 6., p. 19. ff. – A logika tudománya, 2. rész. 1957., p. 9. skk. alapján.]

78. Ebd., p. 7–8. – [Uo., p. 485–86. – Uo., p. 17. – Uo., p. 6–7.]

79. K. Rosenkranz, id. mű, p. 545.

80. WERKE, Band IV., p. 37. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 4., p. 515. – WERKE II., Band 6., p. 45. – A logika tudománya, 2. rész. 1957. p. 29. alapján.]

81. Rechtsphilosophie. [WERKE, Band VIII.], §§ 124. und 185. [p. 166–168, 249–51.] – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 7. Grundlinien der Philosophie des Rechts. p. 182–84, 265–67. – WERKE II., Band 7., p. 232. ff., 341–43. – A jogfilozófia alapvonalai, vagy a természetjog és államtudomány vázlata, 124, 185. §§ 1971. p. 141–43., illetőleg 209–10.]

82. WERKE, Band IV., p. 57. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 4., p. 535. – WERKE II., Band 6., p. 65. – A logika tudománya, 2. rész, 1957. p. 44. alapján.]

83. Enzyklopädie, § 12. – [WERKE, Band VI., p. 19. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 57. – WERKE II., Band 8., p. 56. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, 1. rész. A logika. 1950. p. 42. alapján.]

84. WERKE, Band IV., p. 85–86. und 87–88. – [JUBILÄUMSAUSGABE,

Band 4., p. 563–64, 565–66. WERKE II., Band 6., p. 90–92., 94–95. – A logika tudománya, 2. rész. 1957. p. 64–65, 67.]

85. Enzyklopädie, § 133. – [WERKE, Band VI., p. 264. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 302. – WERKE II., Band 8., p. 264–65. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. 1. rész. A logika, 133. § 1950. p. 213–14. alapján.]

86. Ebd., § 156. Zusatz. (Uo., p. 308. – Uo., p. 346. – Uo., p. 302. – Uo., p. 144–45. alapján.]

87. Ebd., § 133. Zusatz. – [Uo., p. 265. – Uo., p. 303. – Uo., p. 265. – Uo., p. 214. alapján.]

88. Ebd., § 149. – [Uo., p. 299. – Uo., p. 337. – Uo., p. 294. – Uo., p. 238. alapján.]

89. Ebd., § 147. – [Uo., p. 292–93. – Uo., p. 330–31. – Uo., p. 288. – Uo., p. 233. alapján.]

90. Ebd., §. 145. Zusatz. – [Uo., p. 288. – Uo., p. 326. – Uo., p. 285. – Uo., p. 230. alapján.]

91. WERKE, Band IV., p. 202. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 4., p. 680. – WERKE II., Band 6., p. 209. – A logika tudománya, 2. rész. 1957. p. 157.] Vö.: Enzyklopädie, §. 146. Zusatz. – WERKE, Band IV., p. 291–92. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 329–330. – WERKE II., Band 8., p. 287–88. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, 1. rész. A logika. 146. §, pótlás. 1950. p. 232–33. alapján.]

92. Ebd., p. 125. – [Uo., p. 163. – Uo., p. 134. – Uo., p. 97. alapján.]

93. Enzyklopädie, § 161. Zusatz. – [WERKE, Band VI., p. 317. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 355. – WERKE II., Band 8., p. 308–309. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, 1. rész. 161. §, pótlás. 1950. p. 250. alapján.]

94. WERKE, Band III., p. 118, 119, 120. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 4., p. 134–36. – WERKE II., Band 5., p. 127, 128, 129. – A logika tudománya, 1. rész. 1957. p. 94–95.]

95. Ebd., p. 188–89. – [Uo., p. 207. – Uo., p. 196–97. – Uo., p. 148. alapján.]

96. Ebd., p. 404–405. – [Uo., p. 414–15. – Uo., p. 396. – Uo., p. 306.]

97. Ebd., p. 411–12. – [Uo., p. 421–22. – Uo., p. 402–403. – Uo., p. 311–12.]

98. Enzyklopädie, §. 161., Zusatz. – [WERKE, Band VI., p. 318. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 356. – WERKE II., Band 8., p. 309. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, 1. rész. A logika, 161. §, pótlás. 1950. p. 251. alapján.]

99. Ebd. [Uo., Uo., Uo.]

100. Ebd., §. 219. Zusatz. – [WERKE, Band VI., p. 394. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 432. – WERKE II., Band 8., p. 375–76. – A filozófiai

tudományok enciklopédiájának alapvonalai, 1. rész. A logika 219. §, pótlás. 1950. p. 305–306. alapján.]

101. WERKE, Band IV., p. 242–43. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 4., p. 720–21. – WERKE, Band 6., p. 240. – A logika tudománya, 2. rész, 1957. p. 181.]

102. Ebd., Band V., p. 60–62. – [Uo., Band 5., p. 60–62. – Uo., p. 296. ff. – Uo., p. 225–27.]

103. Vö. „Die Frage der Besonderheit in der klassischen deutschen Philosophie" [„A különösség kérdése a klasszikus német filozófiában"] c. dolgozatomat a *„Deutsche Zeitschrift für Philosophie"* 2. évf., 4. számában, p. 784. skk. – [Lukács: Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik. In: Probleme der Ästhetik. Werke, Band 10. H. Luchterhand, Neuwied–Berlin, 1969. p. 539. skk., 565. skk. – Lukács György: A különösség mint esztétikai kategória. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1957. p. 39. skk.]

Negyedik fejezet

MARX ONTOLÓGIAI ALAPELVEI

1. Engels: Feuerbach. [Verlag für Literatur und Politik], Wien–Berlin, 1927. p. 31.–[Fr. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. MEW, Band 21. p. 277. – L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. MEM, 21. k., p. 265.]

2. Lenin: Philosophische Hefte. [Aus dem philosophischen Nachlass. Verlag für Literatur und Politik], Wien–Berlin, 1932. p. 87, 110, 138. – [Werke, Bd. 38. Dietz, Berlin, 1964, pp. 158, 180–181, 208. – Lenin: Filozófiai füzetek. Ford.: Bólyai Ernő. Szikra, Budapest, 1954. p. 145, 166, 191. – Művei, 38. kötet, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961. p. 153, 174, 200. – Összes Művei 29. kötet, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1972. p. 137, 155, 178.]

3. MEGA I. 5., p. 34. [MEW, Band 3. p. 45. – Marx/Engels: A német ideológia. MEM, 3. k., p. 28.]

4. MEGA I. 1. 1., p. 80. [K. Marx: Doktordissertation. Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. Anhang: Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie. MEW, Ergänzungsband, Erster Teil. p. 370. – MEGA², I/1., p. 90. – A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége (Doktori disszertáció). Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1969. p. 90–91.]

5. MEGA I. 5., p. 567. [MEW, Band 3. p. 18. (Im Manuskript gestrichen). –

Marx/Engels: A német ideológia, I. Feuerbach. MEM, 3. k., p. 20. (A főkéziratban áthúzva.)]

6. Marx: Das Kapital. I., [7. Auflage. O. Meissner], Hamburg, 1914. p. 9. – [MEW, Band 23., p. 57. – A tőke I. k., MEM, 23. k., p. 48.]

7. Kapital. Id. kiadás, p. 140, 141, 140. – [Uo., p. 192, 194, 193. – Uo., p. 168, 170, 169.]

8. Marx: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf). [Band I–II. Hrsg.: Marx–Engels–Lenin-Institut, Verlag für Fremdsprachige Literatur, Moskau, 1939–1941 (ua., változatlan lenyomat, egy kötetben: Dietz, Berlin, 1953. és 2. kiadásban 1974.)], p. 25–26. – [K. Marx, A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány) 1857–1858. Ford.: Lissauer Zoltán, MEM, 46/I. k., p. 30–31. alapján.]

9. Kapital I., id. kiadás, p. 4. – [MEW, Band 23., p. 52. – MEM, 23. k., p. 44.]

10. Ebd., p. 49. ff.. – [Uo., p. 98. – Uo., p. 85.]

11. Marx/Engels: Briefwechsel. [Marx an Engels, 19. Dezember 1860.] MEGA, III. 2., p. 533. – [MEW, Band 30., p. 131. – Marx levele Engelshez, 1860. december 19-én. MEM, 30. k., p. 126.]

12. Gondoljunk első Hegel-kritikájának jelentős kitételére: MEGA, I. 1. 1., p. 506. ff. – [MEW, Band 1. p. 292. ff. – Marx: A hegeli államjog kritikája. MEM, 1. k., p. 294. skk.]

13. Kapital I., id. kiadás, p. 69. – [MEW, Band 23., p. 118–119. – A tőke I. k., MEM 23. kötet, p. 103. alapján.]

14. Engels: Dialektik der Natur. MEGA [Sonderausgabe zum vierzigsten Todestage von Friedrich Engels. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR, Moskau–Leningrad, 1935.] p. 486. – [MEW, Band 20., p. 315. – Fr. Engels: A természet dialektikája, Bevezetés, MEM, 20. k., p. 329.]

15. Hobbes: Leviathan [Hrsg.: J. P. Mayer. Rascher], Zürich–Leipzig, 1936. I., p. 143. – [Th. Hobbes, Leviatán, Ford.: Vámosi Pál. 11. fejezet. Magyar Helikon, Budapest, 1970. p. 90. – Vö.: Th. Hobbes, Leviathan. Reprinted from the edition of 1651. Part 1., „Of Man", Chapter 11., „Of the difference of Manners". Clarendon Press, Oxford, 1929. p. 79. – Vö.: Th. Hobbes, Leviathan, Übers.: W. Euchner. Hrsg.: I. Fetscher. Luchterhand, Neuwied–Berlin, 1966. pp. 79–80. Ez a kiadás volt meg végül Lukács György tulajdonában. Most az MTA Lukács Archívuma és Könyvtára őrzi.]

16. Kapital, III. 2., [4. Auflage, O. Meissner, Hamburg, 1919.] p. 352. – [MEW, Band 25., p. 825. – A tőke III. k., VII. 48. fejezet, III., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967. p. 783. – A háromság-formula. MEM, 25. k., p. 770.]

17 Engels: Dialektik der Natur [id. kiadás], p. 707. – [MEW, Band 20.,

p. 337. – Fr. Engels, A természet dialektikája, A természetkutatás a szellemek világában. MEM, 20. k., p. 357.]

18. Heller Ágnes hívta fel figyelmemet Machiavelli elméletének erre az oldalára.

19. Lenin: Philosophische Hefte [Aus dem philosophischen Nachlass, id. kiadás], p. 99. – [Werke, Band 38. Dietz, Berlin, 1964. p. 170. – Lenin, Filozófiai füzetek. Ford.: Bólyai Ernő. Szikra, Budapest, 1954. p. 156. – Művei, 38. kötet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961. p. 164. – Összes Művei, id. kiadás, 29. k., p. 147.]

20. Ebd., p. 213. ff. – [Werke, id. kiadás, Bd. 38. p. 264. – Filozófiai Füzetek, id. kiadás, p. 265. – Művei, id. kiadás, 38. kötet, p. 261. – Összes Művei, id. kiadás, 29. k., p. 227.]

21. Ebd., p. 249. – [Werke, id. kiadás, p. 316. – Filozófiai Füzetek, id. kiadás, p. 219. – Művei, id. kiadás, 38. kötet (Hegel dialektikájának (logikájának) vázlata), p. 305. – Összes Művei, id. kiadás, 29. k., p. 276.]

22. Gramscitól Caudwellig egész sor ilyen kezdeményezésre került sor; „Történelem és osztálytudat" című művemet is ilyen törekvések hívták életre. De a sztálini egyformásító-sematizáló nyomás hamar elhallgattatta a Kommunista Internacionáléban – ahol egyedül találtak otthonra – az ilyen tendenciákat. Az ilyen kísérletek érettség és helyesség tekintetében rendkívüli mértékben különböztek egymástól – tendenciózus túl- és alábecsülések nélkül, elfogulatlanul kellene vizsgálni őket. De ilyen vizsgálódásokra mindmáig csak Olaszországban került sor, Gramscival kapcsolatban.

23. MEGA, I. 3., p. 161. – [MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, p. 578. – K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Harmadik kézirat: A hegeli dialektika kritikája. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970. p. 108. alapján.]

24. MEGA, I. 6., p. 180. [MEW, Band 4., p. 130. – K. Marx: A filozófia nyomorúsága. Második fejezet: A politikai gazdaságtan metafizikája. MEM, 4. k., p. 125.]

25. Rohentwurf, p. 21. – [K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf). Dietz, Berlin, 1953, valamint 1974. p. 21. – Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. (Nyersfogalmazvány). MEM, 46/I. k., p. 26.]

26. Ebd., p. 21. f. – [Uo., p. 22. sk. – Uo., p. 26–27.]

27. Karl Marx – Eine Sammlung von Erinnerungen [und Aufsätzen. Hrsg.: V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau–Leningrad, 1934, p. 21. – [MEW, Band 19., p. 335. – Fr. Engels: Karl Marx temetése. MEM, 19. k., p. 461.]

28. Marx: Zur Kritik [der politischen Ökonomie. 4. Auflage, Dietz, Stutt-

gart, 1919. p. LV. – [MEW, Band 13., p. 9. – K. Marx, A politikai gazdaságtan bírálatához. Első füzet. Előszó. MEM, 13. k., p. 6. alapján.]

29 Ebd. – [Uo., p. 8–9. – Uo.]

30. Kapital, I. [id. kiadás], p. 129. – [MEW, Band 23. p. 181. – A tőke I. k., 4. fejezet. MEM, 23. k., p. 159.]

31. Ebd., p. 134. – [Uo., p. 185. – Uo., p. 163.]

32. Ebd., p. 196. – [Uo., p. 249. – Uo., 8. fejezet, p. 219–20. alapján.]

33. Ebd., p. 725. – [Uo., p. 787–88. – Uo., 24. fejezet, p. 710.]

34. Ma még természetesen nem tudhatjuk, hogy mi mindent találhatunk még esetleg az eredeti kéziratban; Rjazanov azt mondta nekem a harmincas évek elején, hogy „A tőke" kéziratai tíz kötetre rúgnának és Engels a kézirattömegnek csak egy részét közölte.

35. Kapital I., [id. kiadás], p. XVII. – [MEW, Band 23., p. 27. – A tőke I .k. Utószó a második kiadáshoz (1873. január 24.). MEM, 23. k., p. 19.]

36. MEGA, I. 3., p. 146–47. – [MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, p. 563. f. – K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth, Budapest, 1970. p. 94. sk.]

37. Kapital, I. [id. kiadás], p. 40. – [MEW, Band 23., p. 88. – A tőke I. k., 1. fejezet, MEM, 23. kötet, p. 76. alapján.]

38. Ebd., p. 17. – [Uo., p. 65. (Note). – Uo., p. 56. (17a. jegyzet).]

39. Theorien über den Mehrwert, II. 1. [Dietz], Stuttgart, 1921. p. 309–10. Vgl. noch ausführlicher: Rohentwurf, p. 312. ff. – [MEW, Band 26. 2., p. 111. – Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf), id. kiadás, p. 312. skk. – K. Marx, Értéktöbblet-elméletek (a „Tőke" IV. könyve). Második rész. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961. p. 100–101. Vö., még részletesebben: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). Első rész. MEM, 46/I. k., p. 297. skk.]

40. Kapital II., 5. Auflage. [O. Meissner], Hamburg, 1919. p. 368. f. – [MEW, Band 24., p. 393. – A tőke II. k., 20. fejezet. MEM, 24. k., p. 359.]

41. Ebd., p. 72. f. – [Uo., p. 104–105. – Uo., 4. fejezet, p. 94. és 95. alapján.]

42. Ebd., p. 369. – [Uo., p. 394. – Uo., 20. fejezet, p. 359.]

43. Erre a problémára Jánossy Ferenc hívta fel a figyelmet.

44. Rohentwurf, p. 11. – [K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf). Id. kiadás, p. 11. – K. Marx, A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Első rész. MEM, 46/I., p. 17.]

45. Ebd., p. 15. – [Uo., p. 15. – Uo., p. 20–21.]

46. Ebd., p. 14. – [Uo., p. 14. – Uo., p. 19. alapján.] Tanulságos azok számára, akik mindenáron ellentétet akarnak konstruálni a fiatal és az érett Marx között, ha összehasonlítják ezt a helyet a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban található fejtegetéssel, amely a zene és a muzikalitás fejlődésével foglalkozik.

Amikor Marx itt „az öt érzék *kialakulását*" az egész eddigi világtörténelem eredményének fogja fel, ugyanezt a gondolatot éppily egyetemesen fogalmazza meg. MEGA, I. 3., p. 120. – [K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, p. 541. sk. – K. Marx, Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970., p. 72. sk.]

47. Rohentwurf, p. 13. – [Id. kiadás, p. 13. – K. Marx, A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM, 46/I. p. 19. alapján.]

48. Rohentwurf, p. 15. – [Uo., p. 15. – Uo., p. 21.]

49. Rohentwurf, p. 17. – [Uo., p. 17. – Uo., p. 23.]

50. Rohentwurf, p. 19. – [Uo., p. 19. – Uo., p. 24. alapján.]

51. Lenin: Sämtliche Werke, Band XII. [Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau, 1933. p. 333. - [Werke, Band 15. Dietz, Berlin, 1962. p. 131–132. – Lenin: Az agrárkérdés Oroszországban a XIX. század végén. Művei, 15. kötet. Szikra, Budapest, 1955. p. 133–134. – Összes Művei, 17. kötet, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1968. p. 120–121.]

52. Kapital, III. 2., [4. Auflage. O. Meissner], Hamburg, 1919. p. 324–25. – [MEW, Band 25. p. 799–800. – A tőke III. k., VI. 47. II. fejezet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967. p. 758–760. – MEM, 25. k., p. 746. alapján.]

53. Világos, hogy a szabad időnek az egész emberi kultúra szempontjából oly döntő kategóriája a legszorosabban összefügg ezzel a fejlődési tendenciával. Csak művünk második részében térhetünk rá erre.

54. Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. [Hrsg.: D. Rjazanov, Verlag für Literatur und Politik], Wien–Berlin, 1927. p. 21. – [MEW, Band 8., p. 115. – K. Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. MEM, 8. k., p. 105.]

55. MEGA, I. 3., p. 296. – [MEW, Band 2., p. 127. f. – Marx/Engels: A szent család. VI. fejezet c.) pont, MEM, 2. k., p. 119.]

56. Ebd., I. 5., p. 65–66. – [MEW, Band 3., p. 76. – Marx/Engels: A német ideológia, I. Feuerbach. MEM, 3. k., p. 64. alapján.]

57. Rohentwurf, p. 387. – [K. Marx: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857–1858. Id. kiadás, 1953, és 1974. p. 387. – K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). MEM, 46/I. k., p. 367.]

58. Ebd. – [Uo.]

59. Ebd., p. 387–88. – [Uo., p. 367. sk.]

60. Engels: Vorwort zu „Elend der Philosophie", in der Ausgabe [J. H. W. Dietz], Stuttgart, 1919. p. IX–X. – [MEW, Band 21., p. 178. – Fr. Engels: Előszó a „Filozófia nyomorúsága" 1885-ös német kiadáshoz, MEM, 4. k., p. 554.]

61. Engels: Ursprung der Familie etc. [Hrsg.: Ladislaus Rudas, Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR], Moskau–Leningrad, 1934. p.

86. f. – [MEW, Band 21., p. 97. – Fr. Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. III. Az irokéz nemzetség. MEM, 21. k., p. 88–89.]

62. Kapital, I. [id. kiadás], p. 9. – MEW, Band 23., p. 57. – A tőke, I. k., MEM, 23. k., p. 48.]

63. Ebd., p. 43. und 45. – [Uo., p. 90. skk. – Uo., p. 78. skk.]

64. Rohentwurf, p. 30. – [K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 35. – Lásd még: MEM, 13. k., p. 175. is.]

65. Marx/Engels: Ausgewählte Briefe. [Hrsg.: V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau–Leningrad, 1934. p. 380. – [MEW, Band 37., p. 488–495. – Engels, Conrad Schmidthez, 1890. október 27-én. Marx/Engels: Válogatott levelek 1843–1895. Szikra, Budapest, 1950. p. 494–501.]

66. Vgl.: Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850, herausgegeben von Fr. Mehring. [J. H. W. Dietz] Stuttgart, 1913. III. p. 408. ff. (Aufsatz über Guizot). – [Rezension in der Neuen Rheinischen Zeitung, Zweites Heft, Februar 1850, über Guizot: „Pourquoi la révolution d'Angleterre a-t-elle réussi?" MEW, Band 7., p. 207–212. – Marx cikke Guizot pamfletjéről a Neue Rheinische Zeitung 1850. februári második füzetében. MEM, 7. k., p. 201–206.]

67. Lenin: [Sämtliche] Werke, Band XXV., [Verlag für Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1930.] p. 284. – [Werke, Band 31. Dietz, Berlin, 1959. p. 82–83. – „Baloldaliság" – a kommunizmus gyermekbetegsége, X. Néhány következtetés. Művei, 31. k., Szikra, Budapest, 1951. p. 87.]

68. Marx: Theorien über den Mehrwert, II. 2. [4. Auflage, J. H. W. Dietz], Stuttgart, 1921. p. 279–80. und 282. – [MEW, Band 26. 2., p. 508–509. und 510. – K. Marx: Értéktöbblet-elméletek. Második rész, 17. fejezet, 10. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961. p. 475–476.]

69. Rohentwurf. [id. kiadás] p. 30. – [K. Marx: Nyersfogalmazvány, Bevezetés, MEM, 13. k., p. 175. alapján. Lásd még: MEM, 46/I. k., p. 35. is.]

70. Zustimmend zitiert bei Lenin: Philosophische Hefte. [Aus dem philosophischen Nachlass. Verlag für Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1932.] p. 50. f. – [Werke, Band 38. Dietz, Berlin, 1964. p. 125. – Helyeslően idézi Lenin, a Filozófiai Füzetekben. Művei, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961. 38. k., p. 118. – Összes Művei, Kossuth Könyvkiadó, 1972. 29. k., p. 111.]

71. Marx: Ausgewählte Briefe. [Hrsg.: V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau–Leningrad, 1934. p. 291. – [MEW, Band 19., p. 111. – K. Marx: Levél az „Otyecsesztvennije Zapiszki" szerkesztőségének, francia nyelven. Az el nem küldött levél szövegét első ízben 1886-ban tették közzé, orosz nyelven. – MEM, 19. k., p. 112. alapján. Lásd még:

Marx/Engels, Válogatott levelek 1843–1895. Szikra, Budapest, 1950., p. 369–372.]

72. Marx, Ausgewählte Schriften [in zwei Bänden. Red.: V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau–Leningrad, 1934. I., p. 371–72. – [MEW, Band 13., p. 475. – Fr. Engels tanulmánya a „Das Volk" 1859. augusztus 6. és 20-i számában, MEM, 13. k., p. 466. alapján.]

73. Rohentwurf [id. kiadás], p. 23. – [K. Marx: Nyersfogalmazvány. Bevezetés. MEM, 13. k., p. 168, vagy MEM, 46/I. k., p. 28.]

74. Ebd. – [Uo.]

75. Ebd., p. 24. – [Uo., p. 169, vagy 46/I. k., p. 29.]

76. Ebd., p. 25–26. – [Uo., p. 171, vagy 46/I. k., p. 30–31.]

77. Kapital I. [id. kiadás], p. VI. – [MEW, Band 23., p. 12. – A tőke, I. k., MEM, 23. k., p. 6.]

78. Engels: Ursprung etc. Id. kiadás, p. 165. és 110. – [MEW, Band 21., p. 164, 116. – Fr. Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. IX., ill. V. fejezet. MEM, 21. k., p. 149. és 107.]

79. Kapital I. [id. kiadás], p. 703. – [MEW, Band 23., p. 765. – A tőke I. k., VII. fejezet. A tőke felhalmozási folyamata, 24. Az úgynevezett eredeti felhalmozás. MEM, 23. k., p. 690.]

80. Ebd., p. VIII. – [Uo., p. 15–16. – Uo., p. 9.]

81. Lenin: [Sämtliche] Werke, Band XXV., [id. kiadás], p. 203. und 250. – [Vö.: Werke, Band 31., Dietz, Berlin, 1959. p. 5–6. és 49. – „Baloldaliság" – a kommunizmus gyermekbetegsége. Művei, 31. k., Szikra, Budapest, 1951. p. 3–6. és 52.]

82. Rohentwurf, [id. kidás], p. 29. – [MEM, 13. k., p. 174.; vagy Nyersfogalmazvány, Bevezetés, MEM, 46/I. k., p. 34.]

83. Lenin: [ämtliche] Werke, Band XXV., [id. kiadás], p. 272–73. – [Vö.: Werke, Band 31., Dietz, Berlin, 1959. p. 71. – „Baloldaliság" – a kommunizmus gyermekbetegsége. IX. A „baloldali kommunizmus Angliában". Művei, 31. k., Szikra, Budapest, 1951. p. 75.]

84. Ez a probléma, különösen Németországra vonatkoztatva ismételten felbukkan Marx ifjúkori írásaiban, pl. MEGA, I. 1. 1., p. 616. – [MEW, Band 1., p. 386–87. – K. Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. MEM 1. k., p. 386.]

85. Magától értetődik, hogy az egyenlőtlenségnek mindezek a tényezői csak post festum érthetők meg racionálisan, de ez korántsem szünteti meg az egyenlőtlenséget. Japán a többi elmaradott országhoz képest meglepően gyorsan kapitalizálódott, és ez utólag könnyen megmagyarázható feudális szerkezetéből, szemben például Kína és India ázsiai termelési viszonyaival. De a megismerés

szempontjából szükség volt erre az esetre, hogy megérthessük a maga gazdasági ésszerűségében, milyen különösen kedvező a felbomló feudális társadalom a kapitalizmusra való átmenet számára.

86. A földrajzi helyzet, magától értetődően, szintén természeti alap, de a történelmi fejlődés folyamán végső soron túlnyomórészt társadalmi meghatározássá válik. Lényegileg a termelőerők fejlődési szintje határozza meg például, hogy egy tenger elválaszt, vagy összeköt-e két országot. Minél fejlettebbek a termelőerők, annál inkább szorulnak vissza itt is a természeti korlátok.

87. Lenin: [Sämtliche] Werke, Band XIX., [Verlag für Literatur und Politik. Wien–Berlin, 1930.], p. 200. f. – [Werke, Band 22., Dietz, Berlin, 1960. p. 300. f. – Lenin: Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka, IX. Az imperializmus bírálata. Művei, 22. k., Szikra, Budapest, 1951., p. 306. skk. – Összes Művei, 27. k., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961. p. 394. skk.]

88. Rohentwurf, [id. kiadás] p. 30. – [MEM, 13. k., p. 174. és Nyersfogalmazvány, Bevezetés, MEM, 46/I. k., p. 34–35.]

89. Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx. [F. Lassalle: Nachgelassene Briefe und Schriften (hrsg. von G. Mayer). Deutsche Verlagsanstalt] Stuttgart–Berlin, 1922. Band III., p. 375. – [Marx an Ferdinand Lassalle, 22. Juli, 1861. MEW, Band 30., p. 614. – Marx levele Lassalle-hoz, 1861. július 22-én. MEM, 30. k., p. 586.] – Engels' Brief vgl. Marx/Engels, Ausgewählte Briefe. [Hrsg.: V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR, Moskau–Leningrad, 1934.], p. 380. – [Engels an Conrad Schmidt, am 27. Oktober 1890. MEW, Band 37., p. 488–495. (Különösen p. 491.) – Engels levele C. Schmidthez, 1890. október 27-én. Marx/Engels, Válogatott levelek 1843–1895. Szikra, Budapest, 1950. p. 494–501.]

90. Ebd. – [Marx an Ferd. Lassalle. MEW, Band 30., pp. 614–615. – MEM, 30. k., p. 586.]

91. H. Kelsen: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre [J. C. B. Mohr, Tübingen], 1911. p. 411. – [Vö.: Hans Kelsen: „Az államelmélet alapvonalai" c. rövid összefoglalással. Ford.: Moór Gyula. Szegedi Tudományos Könyvtár, III. k., Szeged, 1927. p. 20.] – Ezt az inkongruenciát, amely természetszerűleg az olyan szélsőséges esetekben mutatkozik meg a legvilágosabban, mint amilyenek a forradalmak, Kant kevésbé paradox módon úgy fejezi ki, hogy a forradalom minden fennálló jogszerűséget tagad ugyan, de a győzelmes forradalmaknak teljes jogi érvényességre lehet és kell igényt tartaniuk. (Kant: Die Metaphysik der Sitten [Das Staatrecht, § 49.], Philosophische Bibliothek, [F. Meiner], Leipzig, 1907., p. 144. ff.) – Nem tartozik ide, hogy ezt a modern jogfelfogást hosszú időn át megelőzte az úgynevezett ellenállási jog, amelynek utórezgései még Fichténél, sőt Lassalle-nál is megtalálhatók. A jog genezisében és érvényességében megnyilatkozó társadalmi dualitást és a különneműséget ez csak megjelenésében vál-

toztatja meg, nem pedig ontológiai lényegében, annál is inkább, mivel ez az ellentmondás magában az ellenállási jogban is jogi külsőt ölt, persze más formákban, mint a modern jogban.

92. Korábban idézett levelében Engels utal arra, hogy minden állami döntésben van ilyen lehetőség a gazdaságot illetően, és helyesen mutatja meg, hogy esetlegesen hibás döntések nagy károkat okozhatnak, amelyek azonban mégsem képesek arra, hogy a gazdasági fejlődés fővonalát döntően megváltoztassák. – Ausgewählte Briefe [id. kiadás], p. 379. – [Engels an Conrad Schmidt, am 27. Oktober 1890. MEW, Band 37., p. 490. – Engels, C. Schmidthez, 1890. október 27-én. Marx/Engels, Válogatott levelek 1843–1895. Szikra, Budapest, 1950. pp. 494–501.]

93. Rohentwurf, [id. kiadás], p. 30. – [MEM, 13. k., p. 175. alapján. Lásd még: Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 35.]

94. Vgl. Theorien über den Mehrwert [Aus dem nachgelassenen Manuskript ‚Zur Kritik der Politischen Ökonomie' von Karl Marx herausgegeben von Karl Kautsky] I., 3. Auflage. [J. H. W. Dietz] Stuttgart, 1919, p. 382. – [MEW, Band 26. 1., p. 257. – K. Marx: Értéktöbblet-elméletek, Első rész. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1958. p. 249.]

95. Rohentwurf [id. kiadás], p. 30. – [MEM, 13. k., p. 175. alapján. Lásd még: Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 35.]

96. G. Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen. Luchterhand, Neuwied–Berlin, 1963. 2. Halbband, p. 375. ff. und 448. ff. – [Az esztétikum sajátossága, II. k., Ford.: Eörsi István. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965. pp. 348. skk. és 416. skk.]

97. Marx: Brumaire, id. kiadás. p. 21–22. f. – [MEW, Band 8., p. 115. f. – Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. MEM, 8. k., p. 105. skk.]

98. MEGA I. 3., p. 348. – [MEW, Band 2., p. 181. – Marx/Engels: A szent család. VIII/b. Fleur de Marie. MEM, 2. k., p. 169.]

99. Marx/Engels: Über Kunst und Literatur (herausgegeben von M. Lifschitz). [Henschel], Berlin, 1948. p. 105–106. – [Vgl.: Engels an Margaret Harkness, Anfang April, 1888. MEW, Band 37., p. 43–44. – Marx/Engels: Művészetről, irodalomról. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1966. p. 162. – Lásd még: Marx/Engels: Művészet, irodalom. (Kiválasztotta és elrendezte M. A. Lifsic.) Ford.: Gáspár Endre. Lukács György előszavával. Szikra, Budapest, 1946. Engels levele Margaret Harknesshez 1888. április elejéről. Eredetije angol, p. 59–61. – Marx/Engels, Válogatott Művek, 2. k., Kossuth Könyvkiadó (Budapest) 1963. p. 472. – Vö. a 25. sz. jegyzettel az Elidegenedés c. fejezetben.]

100. MEGA I. 5., p. 535. – [MEW, Band 3., p. 7. – Tézisek Feuerbachról 6., MEM, 3. k., p. 9.]

101. Ebd., p. 20. – [MEW, Band 3., p. 20. – Marx/Engels: A német ideológia. I. Feuerbach. MEM, 3. k., p. 31.]

102. MEGA I. 3., p. 142. – [MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, p. 560. – K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970., p. 92. alapján.]

103. Ebd., p. 88–89. – [Uo., p. 517. – Uo., p. 50. alapján.]

104. Ebd., p. 117. – [Uo., p. 538. – Uo., p. 70–71.]

105. Goethes Gespräch mit Soret, 17. Februar 1832. [In:] Goethes Gespräche mit Eckermann. Insel Verlag. [Leipzig, 1923. pp. 703–704. – J. P. Eckermann: Beszélgetések Goethével (Válogatás). Szerk.: Turóczi-Trostler József. Művelt Nép, Budapest, 1956. Goethe beszélgetése Soret-vel, 1832. február 17-én, p. 178–179. – J. P. Eckermann: Beszélgetések Goethével. Ford.: Győrffy Miklós. Magyar Helikon, Budapest, 1973. p. 617–18.]

106. Rohentwurf [id. kiadás], p. 6. – [MEM, 13. k., p. 152. alapján; Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 12.]

107. MEGA I. 3., p. 296. – [MEW, Band 2., p. 127. f. – Marx/Engels: A szent család VI. fejezet. MEM, 2. k., p. 119.]

108. Kapital I. [id. kiadás], p. 323. – [MEW, Band 23., p. 379. – A tőke I. k., IV. A relatív értéktöbblet termelése. 12. 4. Munka megosztása a manufaktúrán belül és munka megosztása a társadalmon belül. MEM, 23. k., p. 336.]

109. Rohentwurf [id. kiadás], p. 30. – [MEM, 13. k., p. 175. és Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 35.]

110. Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. [J. C. B. Mohr], Tübingen, 1922. p. 545. ff. – [Az 1919-ben a müncheni egyetem hallgatói számára tartott „A tudomány mint hivatás" c. előadásból. Lásd: Max Weber: Állam/Politika/Tudomány. Tanulmányok. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1970. p. 147–148.]

111. G. Plechanow: Die Grundprobleme des Marxismus. [Übers.: M. Nachimson. J. H. W. Dietz] Stuttgart–Berlin, 1922. p. 77. – [Vö.: G. Plechanow: Die Grundprobleme der Marxismus. Hrsg.: D. Rjazanov. Übers: K. Schmückle. Verlag für Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1929. p. 81. – Plechanov György: A marxizmus tudományos alapproblémái. Ford.: Szabados Sándor. Vereinigung Internationaler Verlagsanstalten, Berlin, 1923. p. 65. – Plechanov: A marxizmus tudományos alapproblémái. Faust, Budapest, 1933. p. 64. – Georgij Plechanov: A marxizmus alapvető kérdései. Ford.: Justus Pál. Népszava, Budapest, (1947), p. 98.]

112. Marx: Zur Kritik [der politischen Ökonomie. Erstes Heft. Vorwort. J. H. W. Dietz], Stuttgart, 1919. p. LV. – [MEW, Band 13., p. 9. – Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Első füzet, Előszó. MEM, 13. k., p. 6. alapján.]

113. Marx/Engels: Ausgewählte Briefe. [Verlagsgenossenschaft Ausländischer

Arbeiter in der UdSSR.] Moskau–Leningrad, 1934. p. 374. – [MEW, Band 37., p. 463.] – Ähnlich an Mehring. Ebd., p. 405. – [MEW, Band 39., p. 96–98. – Engels levele Blochnak 1890. szeptember 21-én. Marx/Engels: Válogatott levelek 1843–1895. Szikra, Budapest, 1950. p. 492–494. – Hasonlóképpen: Engels levele Mehringhez 1893. július 14-én, uo., p. 536–541.]

114. Marx megmutatja a Tőkében, hogy miképp marad lényegileg változatlan a társadalmilag szükséges munkaidő a legkülönbözőbb formációkban. Das Kapital I. [id. kiadás], p. 43. ff. –[MEW, Band 23., p. 90. skk. – A tőke. I. k., 1. 1. fejezet, 4. Az áru fétisjellege és ennek titka. MEM, 23. k., 78. skk.]

115. Rohentwurf, [id. kiadás], p. 31. – [MEM, 13. k., p. 176. alapján. Vö.: Nyersfogalmazvány, Bevezetés, MEM, 46/I. k., p. 36.]

116. Lenin: [Sämtliche] Werke, Band XXI. [Verlag für Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1931.] pp. 544–45. – [Werke, Band 25., Dietz, Berlin, 1960. p. 476. – Lenin: Állam és forradalom, V. 2., Művei, 25. kötet. Szikra, Budapest, 1952. p. 496. – Összes Művei, 33. k., Kossuth Könyvkiadó Budapest, 1965. p. 81.]

117. Das Kapital III. 2. [id. kiadás], p. 355. – [MEW, Band 25., p. 828. – A tőke III. k., VII. 48. III. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967. p. 786. – A háromság-formula. MEM, 25. k., p. 772–73. alapján.]

118. MEGA, I. 6., p. 526. – [MEW, Band 4., p. 462. – A Kommunista Párt kiáltványa. I. Burzsoák és proletárok. MEM, 4. k., p. 442.]

119. Lenin, [Sämtliche] Werke. Band XXV. [id. kiadás], p. 420. – [Werke, Band 31., Dietz, Berlin, 1959. p. 215. – Lenin: Előadói beszéd a nemzetközi helyzetről és a Kommunista Internacionálé alapvető feladatairól, 1920. július 19-én. Művei, 31. k., Szikra, Budapest, 1951. pp. 225–226.]

120. Marx: Zur Kritik [der politischen Ökonomie. J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1919.], p. LVI. – [MEW, Band 13., p. 9. – K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Első füzet. Előszó. MEM, 13. k., p. 7.]

121. MEGA. I. 3., p. 113. – [MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, p. 535. – K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970. p. 68.]

122. Itt kizárólag Marx nézeteivel foglalkozunk. Gyakran elmondtam már, hogy a szocializmus megvalósulása Sztálin idejében, még döntő kérdésekben is, más, olykor teljesen ellentétes utakon haladt. Itt állást kell foglalnunk, hogy ne adjunk okot módszertani félreértésekre, mindazon nézetek ellen, amelyek a szocializmus sztálini fejlődését azonosítják a marxi felfogással, részint, hogy a fejlődés hibás döntéseit Marxra való hamis hivatkozásokkal takarják és konzerválják, részint, hogy általában a szocializmust kompromittálják, egybehangzónak tüntetve fel Sztálin elméletét és gyakorlatát Marxszal és Leninnel. Itt nem foglalkozhatunk behatóbban ezzel a nagy történelmi kérdés-komplexussal, csak azt kell még erről elmondanunk, hogy fölöttébb naiv (vagy demagógikus) eljárás, ha

egy alapvetően új formációt a megvalósulás ilyen – történelmi szemszögből – rövid időszaka után végérvényesen elintéznek. Még ha évtizedekre lesz is szükség ahhoz, hogy elméletileg és gyakorlatilag le lehessen győzni a sztálini örökséget és vissza lehessen térni a marxizmushoz, még egy ekkora időköz is – történelmi szempontból – viszonylag rövid.

123. Marx/Engels: Ausgewählte Schriften. [Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau–Leningrad, 1934. Band II., p. 580–83. – [MEW, Band 19., p. 20–21. – K. Marx: A gothai program kritikája. MEM, 19. k., p. 18–19.]

124. Lenin, Ausgewählte Werke, Band IX. [Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau–Leningrad, 1936. p. 364. – [Werke, Band 33. Dietz, Berlin, 1962. p. 264. – Az OK(b)P Központi Bizottságának politikai beszámolója a XI. Kongresszuson, 1922. március 27-én. Lenin: Művei, 33. k., Szikra, Budapest, 1953. p. 272.]

Felelős kiadó a Magvető Könyvkiadó igazgatója
Felelős szerkesztő Fekete Éva · Műszaki vezető
és tipográfus Sebestyén Lajos · Sorozattervező
Vámos Ildikó · Kiadványszám 1896 · Megjelent
26,2 (A5) ív terjedelemben, 1976-ban, Garamond
betűtípusból · MA 2895
76-4261 Pécsi Szikra Nyomda – F. v.: Melles Rezső

ISBN 963 270 327 8 (Összkiadás)
ISBN 963 270 326 x (Életmű sorozatszám)
ISBN 963 270 328 6 (I. kötet)